مختصر تاريخ الفلسفة العربية

ماجد فخري
رئيس دائرة الفلسفة
الجامعة الأميركية في بيروت

دار الشروق . بيروت


مختصر
تاريخ
الفلسفة
العربية

الطبعة الاولى

بيروت ١٩٨١

مختصر تاريخ الفلسفة العربية

ماجد فخري

رئيس دائرة الفلسفة

الجامعة الأميركية في بيروت

دار الشروق . بيروت

المحتويات

توطئة ٥

مقدمة عامة ٧

الفصل الاول : ترجمة النصوص الفلسفية والعلمية

١ . الارث اليوناني والسرياني ١١

٢ . الارث الفارسي والهندي ١٤

. خلاصة ١٦

الفصل الثاني : الخلافات الدينية والسياسية الاولى

١ . ابعاد الصراع السياسي الفكرية ١٩

٢ . الخوارج والمرجئة والشيعة ٢٠

٣ . نشأة علم الكلام ٢١

٤ . المعتزلة والجبرية ٢٢

٥ . اصول المعتزلة الخمسة ٢٣

الفصل الثالث : بوادر التأليف الفلسفي المنظم

١ . الكندي ٢٩

ـ « الحث على تعلم الفلسفة » ٣٠

ـ الكندي وعلم الكلام الجديد (الاعتزال) ٣١

ـ علم الطبيعة وما « فوق الطبيعة » ٣٢

- الواحد والخلق عن عدم ٣٣
- عالم الكون والفساد ٣٤
- النفس والعقل ٣٦
- الفلسفة الخلقية ٣٨
٢ . الرازي وابن الراوندي ٣٩
- انبجاس التيار العقلي ٣٩
- ابو بكر الرازي حياته وآثاره ٤٠
- القدماء الخمسة وخلق العالم ٤١
- انكار النبوة او الوحي الالهي ٤٢
- « الطب الروحاني » ٤٢
- اللذة ٤٣

الفصل الرابع : تكامل الافلاطونية المحدثة في زيها العربي
١ . من الكندي الى الفارابي ٤٧
- حياة الفارابي وآثاره ٤٧
- اقسام العلوم العقلية والنقلية ٤٨
- مذهب الفيض او الصدور ٥١
- اجزاء النفس وقواها ٥٣
- الفلسفة الخلقية والسياسية ٥٧
- بقاء الانفس وزوالها ٥٩
٢ . ابن سينا ٦٠
- بين الفارابي وابن سينا ٦٠
- سيرة ابن سينا الذاتية وآثاره ٦١
- بين المشائية والاشراق ٦٣
- مبادىء العلم الطبيعي ٦٥
- النفس وقواها ٦٨
- العقل القدسي والنبوة ٦٩
- خلود النفس ٧١
- مبادىء العلم الالهي ٧٢
- صدور الموجودات عن الواحد ٧٥
- مواضيع العلم الالهي الاخرى ٧٦

الفصل الخامس : الترويج للعلوم الفلسفية والتداخل بينها وبين السياسة والادب
١ . اخوان الصفا ٧٧
- بزوغ الفيثاغورية المحدثة ٧٧

- رسائل « اخوان الصفا » ٧٧
- المحتوى الفلسفي لرسائل « الاخوان » ٧٩
- خواص الاعداد والموجودات المقابلة لها ٨٠
- الاغراض الخلقية لفلسفة العدد ٨٢
٢ . رواج الفكر الفلسفي في القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد) ٨٤
- اثر اخوان الصفا في الترويج للفلسفة ٨٤
- السجستاني وابو حيان التوحيدي ٨٤
- مسكويه والفلسفة الاخلاقية ٨٦
- يحيى بن عدي ٨٩

الفصل السادس : التفاعل بين الفلسفة والعقيدة
١ . التفاعلات الفكرية في القرن الرابع (العاشر) ٩٣
- رد الاشعرية على المعتزلة ٩٣
- الابعاد الفلسفية والكلامية للأشعرية ٩٦
- المرحلة اللاحقة ٩٨
٢ . التفنيد المحكم للمشائية (او الأفلاطونية الجديدة) ٩٨
- علم الله بالجزئيات ١٠٢
- نفي الاسباب الطبيعية ١٠٣
- حشر الاجساد والمعاد الروحاني ١٠٤

الفصل السابع : بين الفلسفة والتصوف
١ . اشكال التصوف الثلاثة ١٠٧
- من الحسن البصري الى رابعة العدوية ١٠٧
- التحول الى بغداد : المحاسبي والجنيد ١٠٨
- الاتحاد أو الحلولية : البسطامي والحلاّج ١٠٩
- الغزالي وابن عربي ١١٠

الفصل الثامن : الحقبة الاندلسية والعودة الى المشائية
١ . تباشير التأمل الفلسفي في الاندلس ١١٥
٢ . ابو بكر بن الصائغ (ابن باجة) ١١٦
٣ . ابو بكر بن طفيل ١١٨
- لقاء حي وأبسال ١٢٠
٤ . ابن رشد والانتصار لارسطو ١٢١
- الرد على الغزالي ١٢٥
- الرد على ابن سينا ١٢٧
- خلاصة ١٢٩

الفصل التاسع : التطورات الفلسفية بعد ابن سينا

١ . حكمة الاشراق : « السهروردي » ١٣١

٢ . صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا) ١٣٥

ـ خلاصة ١٣٧

الفصل العاشر : الردة الكلامية والمحاولات الفلسفية الختامية ١٣٩

١ . التيارات الظاهرية والتنكر للعقل ١٣٩

٢ . بين التاريخ والفلسفة : ابن خلدون ١٤٠

ـ مآخذ ابن خلدون على الفلاسفة العرب ١٤١

ـ علم العمران وفلسفة التاريخ ١٤٣

ـ في اعمار الدولة ١٤٤

ـ خلاصة ١٤٥

الفصل الحادي عشر : التيارات الفكرية الحديثة والمعاصرة

١ . انبثاق الروح التجديدية : جمال الدين الافغاني ومحمد عبده ١٤٧

ـ على عتبة العصر الحديث ١٤٧

ـ الدعوة الى الوحدة الاسلامية ١٤٨

ـ التصدي للمذاهب الالحادية ١٤٨

ـ مقومات الدعوة الافغانية ١٥٠

٢ . من الافغاني الى محمد عبده ١٥١

ـ العقل والايمان في « رسالة التوحيد » ١٥٣

ـ الصفات الالهية في « رسالة التوحيد » ١٥٤

ـ القدر والعدل ١٥٥

ـ النبوة ١٥٦

ـ بين محمد عبده وغابرييل هانوتو ١٥٧

٣ . من محمد عبده الى رشيد رضا ١٥٨

٤ . الوضع الفلسفي اليوم ١٥٩

ـ المناهضة الفكرية للغرب ١٥٩

ـ سيد قطب والغرب المسيحي ١٥٩

ـ محمد البهي ودعاة الثقافة الغربية ١٥٩

ـ اعتدال العقاد بين المتطرفين ١٦٠

ـ الوجودية والشخصانية ١٦١

ـ الوضعية المنطقية ١٦٢

ـ التأريخ للتيارات الفلسفية ١٦٣

أ . ثبت المراجع والمصادر العربية ١٦٥

ب . المراجع الاجنبية ١٦٩

فهرس الاعلام ١٧٢

حمد أبو سمرة الموسى

توطئة

عندما نشرت تاريخ الفلسفة الاسلامية بالانكليزية سنة ١٩٧٠، كنت أتوخّى وضع تاريخ شامل للفلسفة العربية الاسلامية، منذ نشأتها حتى يومنا هذا، يكون مرجعاً للطلاب والباحثين على اختلاف مشاربهم. وقد ترجم هذا الكتاب الى العربية ونشر مرتين، سنة ١٩٧٤ و ١٩٧٩، وسوف يصدر قريباً بالانكليزية في طبعة جديدة، عن لندن ونيويورك.

في غضون ذلك، تمنّى عليّ عدد من الأصدقاء والزملاء أن أضع مختصراً لهذا التاريخ الجامع، يكون أقرب متناولاً للطلاب الثانويين والجامعيين، بل وللقارىء المثقف أيضاً. فتردّدت بادىء الأمر، ولكن بدا لي بعد مرور عقد من الزمن على صدور الطبعة الانكليزية الأولى أن الوقت قد حان لوضع هذا المختصر الذي آمل أن يؤدي خدمة نافعة للطلاّب والقراء. فهو يختلف عما سواه من الكتب المتداولة في حقل الفلسفة العربية من عدّة وجوه. أولها، أنه يحيط بتطور الفلسفة والفكر العربيّين منذ طلائعهما الأولى في القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد). والثاني، أنه يبرز الصلات الجوهرية بين أقوال الفلاسفة العرب ونظائرها عند اليونانيين، والثالث، أنه يصحّح بعض الأخطاء الناجمة عن التقريب بين مختلف النزعات الفلسفية المتباينة، من أفلاطونية وفيثاغورية ورواقية، دون تمييز كافٍ، أو عن اغفال عدد من كبار المفكرين تجنياً و تحكماً.

أمّا في باب تسمية هذه الفلسفة بالعربية أو الاسلامية، فنحن نرى أن الخلاف بين المشتغلين بهذه الفلسفة خلاف لفظي، لا يمسّ جوهر المادة التي تدور عليها. فهي اسلامية، من حيث الاطار الحضاري والديني الذي نشأت وترعرعت فيه، على يد عدد من العلماء والتراجمة

الذين كانوا ينتمون الى شتّى الأعراق، الفارسية والروميّة والعربيّة والتركية والبربرية والسريانية. وهي عربيّة من حيث الآداة التي توسّل بها مؤلفون من شتّى الملل والنحل، أعني اللغة العربية. أضف الى ذلك أن القوة الفاعلة التي كمنت وراء الاقبال على الفلسفة والعلوم الدخيلة والحثّ على اقتباسها، لا سيما في المراحل الأولى، كانت عربية. فلولا عناية العرب السمحة «بالعلوم القديمة»، من هندية ويونانية وفارسية، لاستحالت مواصلة النشاط الفكري الذي اقترنت به. ثم إن العرب الذين أخذوا عن الشعوب التي أخضعوها في عصر الفتوحات مواريثهم الثقافية والعلمية، انما قدموا لهم بالمقابل العامل الفاعل الأكبر في صهرها جميعاً في بوتقة واحدة، ألا وهو الدين الإسلامي.

ونلفت نظر القارىء إلى أننا اعتمدنا في هذا المختصر، كما اعتمدنا في الأصل الانكليزي وترجمته العربية، النصوص الفلسفية كما وضعها أصحابها. ويمتاز هذا المختصر الى حدّ ما في أننا أفضنا ما أمكن في تأييد أقوالنا وشروحنا بالشواهد المقتبسة من هذه النصوص، وأوردنا التواريخ الهجرية والميلادية متقابلة في جميع الأحوال اللازمة.

ماجد فخري

بيروت ١٩٨٠

* * *

مقدّمة عامّة

الفلسفة العربية حصيلة تفاعل بين عوامل فكريّة وثقافية شتّى. العامل الأول هو العامل الديني، المرتبط بالنص القرآني وضرورة تدبّره على الوجه الصحيح. فالآيات القرآنية، (كما جاء في سورة آل عمران (٥ ـ ٦)) تنقسم الى «آيات محكمات» و«أخر متشابهات»، فكان لا بدّ من تأويلها بحسب قواعد اللغة العربية من جهة، ومعطيات الحديث والسيرة النبوية، من جهة ثانية، وأحكام الحسّ السليم وبدائه العقول، من جهة ثالثة. وهو ما أدرك فحواه أوائل الفقهاء والمفسّرين، ناهيك بعلماء الكلام والفلاسفة فيما بعد. وقد ارتبط بهذا التأويل الذي لم يكن مفرّ منه اقرار بضرورة الفصل بين الظاهر والباطن، أو المدلول الحرفي الذي تمسّك به فريق من الفقهاء، عرفوا بأهل الظاهر وأهل الحديث، والمدلول الباطن الذي أخذ به فريق آخر، عرفوا بأهل الرأي أو الاجتهاد. ويدخل في عدادهم في الحقبة اللاحقة علماء الكلام، لا سيّما المعتزلة منهم، وفقهاء الشيعة، من امامية واسماعيلية، وجمهرة الفلاسفة، الذين تأثروا بالمنطق والفلسفة اليونانيّين، كما سنرى.

في هذا الاطار الديني نفسه، تجرّد علماء الكلام الأول، من قدرية ومعتزلة وسواهم، للذود عن العقيدة الاسلامية، في وجه أصحاب البدع والأهواء الاسلاميّين، من جهة، والمانويّة والمسيحية واليهودية لا سيّما في دمشق، في مطلع العهد الأموي (٤١ ـ ٦٦١/١٣٣ ـ ٧٥٠)، من جهة ثانية. وقد دارت المساجلات الكلامية في هذه الحقبة حول مسائل التجسيم أو التشبيه الذي انطوى عليه عدد من ظاهر الآيات القرآنية، كآيات الاستواء (سورة الأعراف، ٥٤؛ يونس، ٣؛ الرعد، ٢ الخ) والآيات التي تشير الى يد الله ووجهه ورؤيته يوم القيامة

(المائدة، ٦٢؛ المؤمنون، ٩٠؛ البقرة، ١٠٩، ٢٧٤؛ الرحمان، ١٢٧؛ القيامة، ٢١)، كما دارت حول مسألتي القدر والعدل الالهيين وحول الهدي والأضلال، وسواها من القضايا التي تضاربت حولها ظواهر النصوص الشرعية. فلم يكن بدّ من اللجوء الى الاستدلال أو الرأي بغية الخروج منها بنظرة منسقّة الى الانسان وصلته بالكون وبالخالق، ثم تبرير أفعال الخالق وأوامره ونواهيه تبريراً عقلياً مقبولاً.

أما العامل الفعّال الثاني في تطور الفكر العربي منذ صدر الاسلام، فهو التراث اليوناني العلمي والفلسفي، بمقوّماته الكبرى، وهي منطق أرسطوطاليس، فالطبيعيات أو الفلسفة الكونية، فما بعد الطبيعة (المتافيزيقا) أو الالهيّات، فالأخلاق. فقد كان المنطق الذي وصفه الفلاسفة والمتكلمون «بآلة النظر» «أومعيار العلم» أداة لا غنى عنها، في تمحيص القضايا الدينية والفقهية والخلقية العويصة. وكان الفقهاء والمتكلمون، قبل التمرّس بهذه الأداة، يتذرّعون بالاساليب الخطابيّة أو البلاغية ويستندون الى النصوص الشرعية، من آيات قرآنية وأحاديث، قد يؤيدونها بالحجج الخطابية التي لم تستوفِ بعد شروط الاقناع.

كذلك كان لدخول العلوم اليونانية التي عرفت في المصادر القديمة، بالعلوم الدخيلة، من فلك وآثار علوية وفيزياء وبيولوجيا وسواها، أثر بالغ في تطور الفكر العربي وتناميه. كان لا بدّ للعرب من النهل من معين هذه العلوم (التي ضرب في بعض منها الهنود والفرس بسهم وافر أيضـاً)، في معرض تعليل نظرة المسلمين الى الكون بشتّى اجزائه. فتطوّر الطبّ مثلاً كان مرهوناً بالإلمام بعلوم وظائف الأعضاء وعلوم الحياة والتشريح وسواها. وحتى المعارف الشرعيّة كانت تتطلب الالمام بتركيب الكون ومقوماته واجزائه من نبات وحيوان وانسان، ناهيك بما عداها من كائنات أخرى ورد ذكرها في القرآن، كالجنّ والملائكة والشياطين. كذلك كان تعليل الترابط أو التفاعل بين هذه الكائنات يستدعي الالمام بالقوانين أو المقولات الكونية، كالسببية، والنشوء والتلاشي (وقد عرفتا بالكون والفساد في المصطلح الفلسفي) والوجود والعدم، والزمان والمكان، والخلق والإبداع، وصلتها بالاشكالات الدينية والعقلية المنبثقة عن النصوص القرآنية.

لم يكن للعرب قبل دخول مصنفات أرسطو العلمية عهد بالمناهج العلمية الصحيحة، أو بالموضوعات التي تدور عليها العلوم الجزئية الآنفة الذكر. من الناحية الأولى، كان يغلب على المؤلفات الضخمة التي وضعها كبار المؤلفين، مثل عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥/٨٦٨) في «كتاب الحيوان» وأبو الفرج الأصفهاني (ت ٣٦٦/٩٦٧) في «كتاب الأغاني» وابن قتيبة (ت ٢٧٦/٨٨٩) في «كتاب المعارف» طابع الاستطراد أو الاسترسال الأدبي. لا يلتزم المؤلف في هذه المصنّفات نهجاً واضحاً، أو يعالج موضوعاً بعينه، بل يستطرد من مسألة الى أخرى، ومن خبر أدبي الى خبر آخر.

أدخلت الترجمات الأرسطوطالية التي سنشير اليها باسهاب فيما بعد أسلوب «المقالة» للمرة الأولى في تاريخ الفكر العربي. يقضي هذا الأسلوب بالتوفر على معالجة موضوع معيّن

واحد، من مطلع المقالة حتى ختامها. ويقضي أيضاً بالإحاطة بكل ما يمتّ الى هذا الموضوع بصلة، على قدر طاقة صاحبه، كما يقضي بالاسترشاد بما سبق اليه المتقدمون من آراء، وتمحيصها والتعليق عليها، فكان له من هذه الناحية جانب تاريخي خطير. وسواء دارت «المقالة» على «نشوء الحيوان» أو ماهية «النفس» أو «الكون والفساد» أو «الآثار العلوية» أو «ما بعد الطبيعة» أو «الأخلاق» (وهي عناوين لبعض مؤلفات أرسطو)، فعلى المؤلّف أن لا يحيد عمّا رسمه لنفسه من خطّ موضوعي بادىء الأمر، قبل أن يستنفذ الجهد في معالجة القضية المطروحة وتدبرها. وقد بقي أسلوب المقالة هذا الاسلوب المختار في باب المباحث العلمية حتى يومنا هذا. ولعل التجديد الوحيد الذي أدخل عليه في العصور الحديثة، انما يقتصر على المزيد من الاعتماد على المشاهدات والتجارب، في باب استكشاف العالم الخارجي، وصياغة النتائج المقتنصة بنتيجة البحث أو الاستقراء في قوالب رياضية أنيقة، هي السمة الغالبة على الكشوف العلمية اليوم.

سوف يتبين في غضون هذا الكتاب مدى تأثر الفلاسفة والمتكلمين بخطى أرسطو، في ميدان التصنيف العلمي، القائم على اسلوب المقالة هذا ومقتضياته. ويهمنا في هذا المقام أن ننبّه على بزوغ روح علمية جديدة في الأوساط الفكرية، حلّت محل الروح القديمة التي كانت تميل الى التمسّك بالنصوص الشرعية والأخبار الأدبية والتاريخية، مدعومة بالعلوم اللسانية من لغة وبيان وأدب ولواحقها.

من العوامل الأخرى التي أدّت الى نشأة الفكر العربي وتطوره عوامل حضارية بحتة، مردّها الى احتكاك العرب بالشعوب الأخرى التي كانت تقطن الشرق الأدنى العربي لدى بدء الفتوحات العربية. نخصّ بالذكر من هذه الشعوب السريان والفرس واليونان والهنود. كانت الاسكندرية التي أسّسها الأسكندر المقدوني سنة ٣٣٢ ق. م. قد اصبحت، في عهد البطالمة الأول الذين خلفوه على عرش مصر، الحاضرة الثقافية للعالم القديم، ووريثة أثينا في ميدان العلم والفلسفة القديمين. وقد اتّصف العلم والفكر الاسكندرانيّان بالتداخل بين الروح الشرقية (المصرية والفينيقية بالدرجة الأولى) والروح اليونانية، وانبثق عنهما آخر الأمر تيّار فلسفي يوناني متأخر هو الأفلاطونية المحدثة التي كان لها أبعد الأثر في تطور الفكر العربي الاسلامي، والفكر اللاتيني المسيحي، في العصور الوسطى. كانت الأفلاطونية المحدثة هذه التي وضع أُسسها أفلوطين (ت ٢٧٠ للميلاد)، المصري المولد، ونسّقها فرفوريوس الصوري (ت حوالي ٣٠٣) اللبناني الأصل، محاولة فذّة لصهر جميع العناصر الإيجابية في الفكر اليوناني، من أفلاطونية وأرسطوطالية وفيثاغورية ورواقية، وقد أضيف اليها عناصر صوفية ودينية مستمدة من حضارات الشرق الأدنى. كما كانت الى حدّ كبير تأليفاً بين جميع التيارات الفكرية والدينية القديمة، فباتت فيما بعد مدخلاً حسناً للفلسفة اليونانية، ان في أوساط اللاهوتيين المسيحيين، كأوريجبنوس (ت ٢٥٤ م) وأغسطينوس (ت ٤٣٠ م) وسواهما، أوفي أوساط الفلاسفة العرب، كالكندي (ت حوالي ٢٥٣/٨٦٦) والفارابي (ت ٣٣٩/٩٥٠) وابن سينا (ت ٤٢٨/١٠٣٧).

وليس من باب الصدفة أن يكون المؤلّف الفلسفي الأول الذي جرى نقله الى العربية في عهد

المأمون ، على يد عبد المسيح بن ناعمة الحمصي (ت . ٢٢٠/٨٣٥) هو « آثولوجيا » أرسطوطاليس المنحول ، وهو كما سنرى ، ملخّص للكتب الثلاثة الأخيرة من « تاسوعات أفلوطين » كما فسّرها فرفوريوس ، على ما جاء في المصادر العربية .

بالاضافة الى الاسكندرية، كانت مراكز الدراسات اليونانية اللغوية واللاهوتية والمنطقية منتشـرة في أنحاء سوريا الشمالية والعراق الأعلى ، فمهّدت بذلك لتسرّب الفلسفة والعلم اليونانيين الى العالم العربي، عندما اشتدّت حاجة الفقهاء والعلماء والمتكلمين الى تدارسهما ، في القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد) . نذكر من هذه المراكز انطاكية وحرّان والرها وقنّسرين ، في شمالي سوريا ، ونصيبين ورأس العين ، في العراق الأعلى ، حيث انصبت الجهود منذ القرن الرابع للميلاد على نقل المؤلّفات التي كانت تصدر عن الاسكندرية باليونانية الى اللغة السريانية ، لغة أبناء هذه المناطق وطلاّب العلم في معاهدها الكبرى ، فضلاً عن ترجمة بعض أجزاء المنطق الأرسطوطالي ، ابتداء «بأيساغوجي» فرفوريوس و «المقولات» و «العبارة» ، وانتهاءً بالفصول الأولى من كتاب «القياس» أو «التحليلات الأولى» ، لأرسطو.

استمرت الدراسات المنطقية والفلسفية في هذه المراكز دون انقطاع حتى بعد الفتح العربي لسوريا والعراق ، فأنجبت في هذه المرحلة المتأخرة ، عدداً من كبار الشرّاح ، الذين كانوا ينتمون الى فرقتي اليعقوبيّة والنسطورية المنشقّة ، أمثال سويرس سيبوخت (ت ٤٧ -/٦٦٧) وأثناسيوس البلدي (ت ٦٩٦/٧٧) ويعقوب الرهاوي (ت ٧٠٨/٩٠) وجاورجيوس المعروف بأسقف العرب (ت ١٥٨ / ٧٧٤) وسواهم.

ومن المراكز الأخرى للدراسات اليونانية التي لعبت دوراً بارزاً في تطور الطب والعلم العربيين حرّان في شمالي سوريا ، وجنديسابور ، في جنوب إيران . كانت حرّان موطناً لطائفة من عبدة النجوم الذين زعموا أنهم ينتمون الى فرقة الصائبة التي ورد ذكرها في القرآن بين الفئات الموحدة ، وكانت ديانتهم بالفعل خليطاً من الغنوصيّة والهرمسية والمانويّة ؛ فأنجبوا عدداً من كبار المنجمين وعلماء الفلك ، سنأتي على ذكر بعض مشاهيرهم بين المترجمين.

أما مدرسة جنديسابور ، فاشتهرت منذ تأسيسها على يد كسرى أنوشروان حوالي سنة ٥٥٥ م ، كمركز للطب والعلوم اليونانية والفارسية . وعندما راح الخلفاء العباسيون يبحثون عن العلماء والأطباء ، في أعقاب تأسيس بغداد ، كان من الطبيعي أن يتجهوا شطر هذه المدينة الفارسية ، وصلات العباسيين السياسية بالفرس معروفة ، فوفد الى بغداد عدد كبير من الأطباء النساطرة الذين خدموا الخلفاء بأمانة واخلاص طيلة ما ينيف على قرنين ، نذكر منهم أفراد أسرة بختيشوع ويوحنا بن ماسويه (ت ٢٤٣/٨٧٥) استاذ حنين بن اسحاق (ت ٢٦٤/٨٧٣) وأوّل رئيس «لبيت الحكمة» الذي أسّسه الخليفة المأمون سنة ٢١٧ / ٨١٣.

* * *

الفصل الأول

ترجمة النصوص الفلسفية والعلمية

١ - الإرث اليوناني والسرياني

كان من نتائج احتكاك العرب بالمدارس النسطورية واليعقوبية الآنفة الذكر الاقبال على تعريب النصوص المنطقية والفلسفية، التي كانت قد ترجمت الى اللغة السريانية قبل الفتح العربي بعدّة قرون. إلا أن حركة التعريب بدأت فعلاً بالدواوين منذ مطلع الخلافة الأموية، وكانت تكتب أصلاً بالفارسية واليونانية. ثم تلا ذلك تعريب المصنفات الطبيّة والكيميائية والفلكية. وتنسب أقدم مصادرنا الى الأمير الأموي خالد بن يزيد(ت ٨٥/٧٠٤) الاشتغال بكتب «الصنعة» والطب والنجوم، والتشجيع على ترجمتها الى العربية. كما تنسب رواية أخرى الى الطبيب اليهودي ماسرجويه تعريب «كناش» أهرن اليعقوبي في عهد الخليفة مروان بن الحكم (٦٤- ٦٨٣/٦٦- ٦٨٥) وهو ملخص طبي كان يتمتع بشهرة واسعة في الأوساط السريانية.

وأهم من ذلك من الناحية الفلسفية الترجمة المنسوبة الى عبد الله بن المقفع (ت ١٤٢/٧٥٩) (أو ابنه محمّد) لكتب المقولات «والعبارة» «والبرهان» لأرسطو، فضلا عن «أيسا غوجي» فرفوريوس، المعروف أيضاً باسم «المدخل»، وذلك في عهد الخليفة العباسي، أبي جعفر المنصور (١٣٧- ١٥٩/٧٥٤- ٧٧٣)، الذي تصفه بعض المصادر القديمة بالبراعة في الفقه «والكلف بعلم الفلسفة وخاصة علم النجوم»[١]، وتشير الى رعايته لترجمة كتب الطب والهندسة والفلك. ومن الكتب التي ترجمت في عهده بعض رسائل لارسطوطاليس، وكتاب «المجسطي» في الفلك لبطليموس «وأصول الهندسة» لاقليدس، وعدد من المؤلفات اليونانية الأخرى[٢]

(١) ابن العربي، تاريخ مختصر الدول، ص ١٣٦.

(٢) المسعودي، مروج الذهب، ٨، ص ٢٩١، والقفطي، تاريخ الحكماء، ص ٣٨٠.

نشطت حركة الترجمة مع ذلك في عهد هارون الرشيد (١٧٠- ١٩٤/٧٨٦- ٨٠٩) وخليفته الثاني المأمون (١٩٨-٢١٨/٨١٣-٨٣٣) بوجه خاص. بزّ هارون سلفه المنصور في ميدان الترجمة وتحصيل «العلوم الدخيلة»، فترجمت في زمانه رسالة هندية في الفلك هي «السيد هانتا» (التي عرفت بالعربية بكتاب السند هند)، نقلها الى العربية محمد بن ابراهيم الفزاري، وكان قد ترجم كتاب «الأربعة» لبطليموس البطريق في عهد المنصور. ومن العلماء الذين اشتهروا في هذه الحقبة فلكي يهودي فارسي الأصل هو ما شاء الله (ت ١٨٧/٨٠٢)، وضع عدداً من الكتب في الفلك والتنجيم والآثار العلوية، ويصفه ابن النديم في كتاب «الفهرست» بأنه «أوحد زمانه في علم الاحكام» (أي علم أحكام النجوم، أو التنجيم)، وفلكي فارسي آخر ينتمي الى أسرة شيعيّة شهيرة هو أبو سهل الفضل النوبختي، قام بنقل الكتب الفلكية من الفارسية. وينسب الى ما شاء الله كتاب في تاريخ الفرق، وسمه «بكتاب الدول والملل»، وهو موضوع أصبح فيما بعد من المواضيع المختارة، لدى العلماء والمسلمين.

إلا أن أولى الترجمات الفلسفية، كانت فيما يبدو، من عمل يحيى بن البطريق (ت ٢٠٠/٨١٥)، الذي عاصر كلا الرشيد والمأمون. ومع أن هذا العالم اشتهر بترجماته الطبيّة والفلكية، فقد برع في الترجمات الفلسفية أيضاً. وتنسب اليه ترجمة محاورة أفلاطون الشهيرة في الكونيّات، وهي «طيماوس» (كما لخصّها جالينوس) وكتاب «النفس» لأرسطو (في تلخيص ثامسطيوس)، وكتاب الحيوان (في ١٩ جزءاً، على ما جاء في المصادر العربية)، «وكتاب القياس» وكتاب «سرّ الاسرار» المنحول، وجميعها لأرسطو.

بقيت جهود التراجمة والعلماء الى حدّ ما مشتتّة، حتى اعتلاء المأمون سدّة الخلافة. فقد كان هذا الخليفة الفيلسوف أعظم نصير للعلوم والفلسفة في تاريخ الفكر العربي برمّته. أسّس في بغداد «بيت الحكمة» سنة ٢١٧/٨١٣، ودفع بالترجمات والدراسات الفلسفية والعلمية قدماً على شكل لم يسبق له مثيل. وقد رأس هذا المعهد يوحنا بن ماسويه، الآنف الذكر، ثم خلفه على رأسه لفترة وجيزة تلميذه حنين بن اسحاق، أعظم أعلام الترجمة من اليونانية الى السريانية والعربية.

ومن العلماء الذين اشتهروا في عهد المأمون الحجاج بن مطر وسلم «صاحب بيت الحكمة»، كما يدعوه ابن النديم، ويحيى بن البطريق الآنف الذكر وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي وحنين بن اسحاق.

كانت أهم المؤلفات الفلسفية التي نقلها حنين أو أشرف على نقلها «كتاب البرهان» و«كتاب الأخلاق» لجالينوس، فمحاورات أفلاطون الكبرى، كما لخّصها هذا الطبيب الاسكندراني الشهير المتوفي سنة ٢٢٠م، وهي «السوفسطائي» «وبارمانيدس» «وطيماوس»[١] «والسياسي» «والجمهورية» (أو السياسة)، «والنواميس». وكان يعاون حنين في عملية الترجمة هذه ابنه اسحاق وابن اخته حبيش الأعسم، وتلميذه عيسى بن يحيى. فأخرج هذا الفريق من

(١) وكان يحي بن البطريق قد ترجمه للمرّة الأولى كما مرّ.

النقلة العاملين تحت اشراف حنين المجموعة الأرسطوطالية بكاملها (باستثناء «السياسة») فضلاً عن عدد من المؤلفات الأفلاطونية والمشائية المختلفة.

ويعود الفضل في ترجمة عدد من أهم مؤلفات أرسطو (عن السريانية) الى اسحاق بن حنين، وهي «المقولات» «العبارة» و«الكون والفساد» و«السماع الطبيعي» و«الأخلاق النيقوماخيّة»، وأجزاء من «ما بعد الطبيعة»، وكتاب «النبات المنحول».

ومن كبار النقلة الآخرين عبد المسيح بن ناعمة الحمصي (وقد مرّ ذكره) (ت ٢٢٠/٨٣٥) وأبو بشر متى (ت ٣٢٨/٩٤٠) ويحيى بن عدي (ت ٣٦٤/٩٧٤) وقسطا بن لوقا (ت ٣٠٠/٩١٢) وأبو عثمان الدمشقي (ت ٣١١/٩١٠) وأبو علي بن زرعة (ت ٣٩٨/١٠٠٨) والحسن بن سوار (المعروف بابن الخمار) (ت ٤٠٨ / ١٠١٧) وثابت بن قرّة الحرّاني.

كان قسطا بن لوقا قرن حنين بن اسحاق الوحيد، من حيث المامه باليونانية وسعة علمه وتوفره على الطب والفلك والهندسة. وقد وضع بالاضافة الى ترجماته الطبيّة والفلسفية (وأهمها أجزاء من «السماع الطبيعي» و«الكون والفساد» لأرسطو و«آراء الفلاسفة الطبيعيين»، المنسوب الى بلوطارخس) عدداً من الكتب، نذكر منها كتاب «نوادر اليونانيّين» و«الفصل بين النفس والروح» و«المدخل الى منطق اليونانيّين» و«الفردوس في التاريخ».

وكان أبو بشر متىّ وتلميذه يحيى بن عديّ من أئمة المناطقة، وينسب اليهما عدد من الترجمات والمصنّفات المنطقية. إلا أن يحيى بن عديّ بزّ استاذه في باب الترجمات غير المنطقية، فترجم كتاب «الشعر» وكتاب «الكون والفساد» وبعض أجزاء السماع الطبيعي» (وربما كتاب ما بعد الطبيعة) لأرسطو، ناهيك بكتاب «النواميس» لأفلاطون وعدد من الشروح على منطق أرسطو. وقد وضع عدداً من المصنفات اللاهوتية، على الطريقة اليعقوبية (المبنيّة على القول بالطبيعة الواحدة)، يكاد لا يضاهيه فيها أحد من المؤلفين المسيحيين، ووضع كتابا في «تهذيب الأخلاق» يؤلف حلقة هامة في تطور الفكر الخلقي عند العرب.

أما ثابت بن قرّة، فقد كان الجدّ الأكبر لسلالة من العلماء البارزين الوثنيين، الذين برعوا في الرياضيات والفلك والتحقوا بالبلاط العباسي كمنجّمين لعدد من الخلفاء. وتشتمل لائحة ترجمات ثابت على ترجمة جديدة لكتاب «المجسطي» لبطليموس «وأصول الهندسة» لأقليدس، بينما تشمل لائحة مصنفاته الموضوعة كتباً في علم الفلك والطبيعيات والأخلاق والموسيقى.

وختاماً تجدر الاشارة الى أهم ترجمات عبد المسيح بن ناعمة الحمصي، وهو كتاب «آثولوجيا» (أو في الربوبيّة). نسب هذا الكتاب في المصادر العربية خطأً الى أرسطو، واقترن في ترجمته العربية باسم فرفوريوس الصوري شارح أفلوطين، واضع أسس الأفلاطونية المحدثة. ونحن نعلم اليوم أن هذا الكتاب تلخيص للكتب الثلاثة الأخيرة من «تاسوعات» أفلوطين، (وضع أصلاً باليونانية، ثم ترجم الى السريانية، ومنها الى العربية)، فطبع الفكر الفلسفي العربي بطابعه الخاص، وأدّى الى تداخل فلسفة أفلوطين وفلسفة أرسطو. وقد علّق عليه عدد من كبار الفلاسفة والشراح، أمثال الكندي وابن سينا والفارابي

وسواهم. ولا يضارع هذا الكتاب من حيث أثره في تطوّر هذا الفكر، إلا كتاب افلاطوني محدث آخر، نسب الى أرسطو أيضاً، هو كتاب «الخير المحض»، وهو عبارة عن ٣٢ قضية تشرح باقتضاب مبادىء الفيض أو الصدور، كما وضعها برقلس (ت ٤٨٥ م)، آخر الفلاسفة اليونانيين الكبار، في كتاب دعاه «بأصول الالهيات». ولم تلبث نظرية الفيض هذه أن تسربت الى العالم العربي في القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد)، على يد أبي نصر الفارابي، فلاقت رواجاً عظيماً في الأوساط الفلسفية، على الرغم من مناوأة الفقهاء والمتكلمين لها، كما سنرى في فصل لاحق.

٢ ـ الإرث الفارسي والهندي

كان دين العرب لليونان في حقل ترجمة العلوم القديمة واستيعابها عظيماً. إلاّ أن حركة الترجمة والنقل امتدّت أيضاً الى التراثين الهندي والفارسي، بحكم اتصال العرب المباشر بالفرس، لاسيما في العهد العباسي، وبالهند بصورة غير مباشرة، على مرّ العصور.

في باب التراث الهندي، سبق أن أشرنا الى ترجمة كتاب «السيد هنتا» (السندهند) لمؤلفه براهما غوبتا، على يد محمد بن ابراهيم الفزاري (ت ١٩١/٨٠٦) في عهد هارون الرشيد أو المنصور، كما ترجم عدد من المؤلفات الطبيّة الهندية، بتشجيع من الوزير الفارسي الشهير، يحيى بن برمك (ت ١٩٠/٨٠٥).

إلا أن عناية العرب بالتراث الهندي لم تقتصر على الفلك والطب وحسب. فقد أشار ابن النديم (ت ٣٨٥/٩٩٥) في كتاب «الفهرست»، وهو أهم مصادرنا القديمة عن العلوم العربية والأجنبية، الى رسالة في «ملل الهند وأديانها» كانت متداولة، فيما يبدو، في الأوساط الفكرية في القرن الثاني للميلاد (التاسع للميلاد)، مردفاً أنه رأى نسخة منها بخط الكندي، الفيلسوف العربي الشهير، الذي كان يُعنى عناية خاصة بالعلوم القديمة. ويقتبس ابن النديم من هذه الرسالة المؤرخة (٢٤٩/٨٦٣) في حكاية مذاهب الهنود البوذيين واعتقادهم. كما يقتبس من مصادر أخرى «من غير الكتاب الذي بخط الكندي»[١]، كما يقول، مما يدل على انتشار عدد قليل من المؤلفات الدائرة على مذاهب الهنود الدينية والفلسفية في اواسط القرن الثالث للهجرة.

إلا أن أهم المصادر العربية لهذه المذاهب هو كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة»، لأبي الريحان البيروني (ت ٤٤٠/١٠٤٨) أعظم الفلكيينّ الاسلاميّين. وضع البيروني هذا الكتاب سنة ٤٢٢/١٠٣٠، وأتى فيه على ذكر طائفة من المعتقدات الدينية والفلسفية عند الهنود، وعمل على مقارنتها بنظائرها اليونانية. ومع أن هذا الكتاب متأخر زمنياً، فان صاحبه يشير فيه الى عالم مغمور من علماء القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) توفر الى حدّ ما على حكاية عقائد الهنود الدينية، هو أبو العباس الأيرانشهري. ويبدو أن الفيلسوف والطبيب الشهير أبا بكر الرازي (ت

---

(١) ابن النديم، الفهرس، ص ٥٠١. راجع ص ٤٥٣ أيضاً.

حوالي ٩٢٥/٣١٣) تأثر الأيرانشهري هذا في مسألتي الزمان والمكان. ولعلّه تأثر أيضاً ببعض جوانب المذهب الذرّي عند الهنود في فلسفته الطبيعية.

انتشر المذهب الذرّي انتشاراً واسعاً في أوساط المتكلمين، حتى بات القول بالجواهر والاعراض (أي بالذرّات ولواحقها) من مقوّمات الايمان الصحيح، ولم يخرج على هذا الاجماع بين المتكلمين إلا ابراهيم النظام (ت ٨٤٥/٢٣١)، فيما يبدو. ومع أن الأصول اليونانية لمذهب الكلام الذريّ غير خافيه، فقد اتصّف هذا المذهب عند المسلمين بخصائص لا يمكن ردّها الى ديمقريطس أو أبيقورس، أبَوي الذريّة اليونانية القديمة. فالمتكلمون الاسلاميّون، لا سيما الأ شاعرة منهم، قسموا موجودات العالم (الذي عرّفوه بأنه كل ما عدا الله) الى جواهر وأعراض،وتوفروا بوجه خاص على ما هية هذه الأعراض وصلتها بالجواهر، فوصفوها بأنها غير قابلة للبقاء بحدّ ذاتها، بل بحكم القضاء الآلهي بتجدّدها أو دوامها. ولما كان الجوهر بحد ذاته لا يبقى إلا بحكم خلق الله لعرض البقاء فيه، فواضح ان بقاء الموجودات جميعها مرهون بالمشيئة الآلهية، وان الفناء من مقوّمات الموجود الجوهرية،كما جاء في عدد من النظريات التي أخذت بها بعض الفرق البوذية والبرهمية، مثل الفايباشيكا والساوترنيكا والنيايا والجاينا.

فاذا تطرقنا الآن الى الأرث الفارسي تبين لنا أن أثره كان مقصوراً على الآداب والخلقيات. وأهم أثر فارسي باكر هو كتاب «كليلة ودمنة» الذي ترجمه عبد الله بن المقفع عن البهلوية الى العربية، وهو مأخوذ أصلاً عن مؤلف هندي منسوب الى بيدبا الحكيم. كذلك انتشر بين العرب عدد من مجاميع الحكم التي استمدّ قسم منها من مصادر فارسية. ولعل أهم هذه المجاميع وأدلها كتاب «الحكمة الخالدة» (جاويدان خرد) للفيلسوف الأخلاقي، أبي علي بن مسكويه (ت ١٠٣٠/٤٢١)، الذي يصف هذا الكتاب بأنه «وصية أو شهنج لولده وللموك من بعده»، نسخها مسكويه والحق بها «جميع ما التقطته من وصايا وآداب الأمم الأربع، أعني الفرس والهند والعرب والروم»[1]. ويشتمل الجزء الأول من «الحكمة الخالدة» على حكم ومواعظ أو شهنج الآنف الذكر، فأذر باذ وبزر جمهر وأنوشروان وبهمن الملك وسواهم.

أما في نطاق الفكر الديني فقد دارت المناقشات الحامية حول المذاهب الفارسية التي تسربت الى الوسط الاسلامي، من مجوسية ومزدكية ومانوية، فاستمر عدد من الأدباء والمتكلمين المسلمين على الأخذ بها. فعرفوا من جراء ذلك بالزنادقة (أي اتباع مذهب الزند). وقد ذكر ابن النديم في عداد هؤلاء الزنادقة «الذين كانوا يظهرون الأسلام ويبطنون الزندقة» بشار بن برد واسحاق بـن خلف، وأبا عيسى الورّاق وأبا العباس الناشيء وأسرة البرامكة بأسرها «كما قيل»[2]. وهذا أثر آخر من آثار الفكر الفارسي القديم.ومع ذلك فمن الأنصاف أن يقال أن الأثر الفارسي هذا كان ضحلا إذا قيس بالأثر اليوناني المدهش. فما أن استتب الامر للعبّاسيين، حتى

---

(١) مسكويه، جاويدان خرد، ص ٥ ـ ٦.

(٢) الفهرس، ص ٤٨٧.

انقلبت الآية ، فأدّى ابناء الجيل الجديد من الفرس ، بعد أن دخلوا في الاسلام ، أجلَ الخدمات للفكر العربي بشتى فروعه ، حتى بات أعظم النحاة ، وهو سيبويه (ت ١٧٧ / ٧٩٣) وأعظم الأطباء ، وهو الرازي ، وأعظم الفلاسفة وهو ابن سينا ، وأعظم المتكلمين ، وهو الغزالي (ت ٥٠٥/١١١١) ، إبان العصر العباسي جميعهم من العرق الفارسي . ومع ذلك فقد كان فضل العرب على الفرس عظيماً في ميدان الفكر ، اذ مدّوهم بركيزتين من ركائز حضارتهم الجديدة ، هما الدين الاسلامي واللغة العربية ، لغة الثقافة غير المنازعة حتى اواسط القرن السابع عشر للميلاد (العاشر للهجرة) . واذا استثنينا بعض الزنادقة والشعوبيين ، فلم يخرج على الاسلام إلا نفر ضئيل من الفرس ، كما لم يوضع باللغة الفارسية إلا عدد ضئيل من المؤلفات الفلسفية والعلمية والدينية ، قبل مطلع العصور الحديثة .

٣ . خلاصة

اذا أردنا أن نوجز الآن حصيلة حركة الترجمة التي بلغت ذروتها في عصر المأمون ، أمكننا القول أن الجزء الاكبر من التراث اليوناني ، في الطب والفلسفة والعلوم ، نقل الى العربية على يد عدد من النقلة الاكفاء ، إما عن اليونانية مباشرة ، أو عن السريانية . كما نقل جزء من الارث الهندي في الفلك والطب ، ومن الارث الفارسي في الأدبيات والحكم . ولما كانت الترجمات الفلسفية هي التي تهمنا بالدرجة الاولى ، فمن المفيد أن نورد هنا لائحة بأهم هذه الترجمات بحسب مؤلفيها ومترجميها الى العربية .

أ . كتب جالينوس (ت ٢٠٠ م)

فهرست كتب جالينوس (حنين بن اسحاق)
كتاب البرهان (حنين بن اسحاق)
كتاب تعريف المرء عيوب نفسه (مجهول)
كتاب الأخلاق (حنين بن اسحاق)
كتاب انتفاع الاخيار بأعدائهم (مجهول)
كتاب المدخل الى المنطق (مجهول)
كتاب المحرّك الذي لا يتحرك (حنين بن اسحاق)
كتاب عدد المقاييس (اسحق بن حنين)
في ان الطبيب الفاضل فيلسوف (مجهول)

ب . كتب أفلاطون (ت ٣٤٨ ق . م .)

محاورة سوفسطس (أو السوفسطائي) (اسحاق بن حنين)
محاورة طيماوس (يحيى بن البطريق ، ويحيى بن عديّ)
محاورة برمانيدس (حنين وعيسى بن يحيى)

محاورة اقريطن (حنين وعيسى بن يحيى)
محاورة النواميس (عيسى بن يحيى)
كراتيلوس (حنين وعيسى بن يحيى)
محاورة السياسة (الجمهورية) (حنين وعيسى بن يحيى)
محاورة يوثيديموس (حنين وعيسى بن يحيى)
محاورة فيدون (حنين وعيسى بن يحيى)

ج. كتب أرسطو طاليس (ت ٣٢٢ ق. م).

١. **المنطقيات**: المقولات (قاطيغورياس) (اسحاق بن حنين وسواه)
العبارة (باري أرميناس) (اسحق بن حنين وسواه)
القياس (أنالو طبقا الأولى) (ثيادورس وأصلحه حنين او تذاري)
البرهان (أنالو طيقا الثانية) (اسحق بن حنين وأبو بشر متى)
المغالطة (سوفيسطيقا) (يحيى بن عديّ وعيسى بن زرعة)
الجدل (طوبيقا) (يحيى بن عديّ وأبو عثمان الدمشقي)
الخطابة (ريطوريقا) (اسحق بن حنين وإبراهيم بن عبد الله الكاتب)
الشعر (بويطيقا) (أبو بشر متى)

٢ **الطبيعيات والرياضيات**
السماع الطبيعي(اسحق بن حنين وقسطا بن لوقا)
الكون والفساد (اسحق بن حنين وأبو عثمان الدمشقي)
السماء والعالم (يحيى بن البطريق وأبو بشر متى)
الأثار العلوية (يحيى بن عديّ والحسن بن سوار)
كتاب الحيوان (يحيى بن البطريق وأبو علي بن زرعة)
كتاب النبات (المنحول) (اسحق بن حنين)
كتاب النفس (يحيى بن البطريق واسحق بن حنين)

٣. **الالهيّات**:
ما بعد الطبيعة (اسطات واسحق بن حنين ويحيى بن عدي(؟))

٤. **الخلقيات والسياسة**
نيقوماخيا (اسحق بن حنين)
سرّ الأسرار (منحول) (يحيى بن البطريق)
(أما كتاب السياسة، فلم يترجم من اليونانية الى العربية حتى أواسط القرن العشرين على يد اغسطين بربارة).

د. كتب أفلوطين (ت ٢٧٠ م) وفرفوريوس الصوري (ت حوالي ٣٠٣)
أثولوجيا (كتاب الربوبية) من تفسير فرفوريوس (عبد المسيح بن ناعمة الحمصي)
ايساغوجي (أو المدخل) لفرفوريوس (أبو عثمان الدمشقي)
شرح الاخلاق النيقوماخية (١٢ مقالة) لفرفوريوس (مجهول)

هـ. برقلس (ت ٤٨٥م)
كتاب الخير المحض (المعروف بكتاب العلل De Causis (مجهول)

و. شروح شتى من وضع الاسكندر الأفروديسي أوالمبيودورس، وثامسطيوس وثاوفرسطس، وسنبلقيوس وسوريانوس ويحيى النحوي (فيلوبونس) - وهم أشهر شراح أرسطو اليونانيّين.

* * *

الفصل الثاني

الخلافات الدينية والسياسية الأولى

١ ـ أبعاد الصراع السياسي الفكرية

كانت الترجمات الفلسفية التي مرّ ذكرها أحد العوامل الرئيسية في تطور الفكر العربي . الا أن هذه الترجمات بحد ذاتها كانت نتيجة طبيعية للرغبة في تدبّر النصوص الشرعية (من قرآن وسنّة) على وجه صحيح ، وتلافي التناقض الظاهر بين بعض جوانبها ، فضلاً عن الرغبة في استنباط نظرة متكاملة الى الحياة الاسلامية منها ، بعد معارضتها بمبادىء العقل الطبيعي أو الفطري .

كذلك لعبت السياسة دوراً هاماً في الدفع بالمناظرات الفكرية قدماً ، نظراً للترابط الوثيق في الاسلام بين الشؤون الدينية والشؤون الدنيوية ،أو بين الشريعة والعقيدة . وقد انبثق أوّل صراع سياسي خطير في الاسلام ، كانت له أبعاد فكرية كبرى ، عن النزاع حول الخلافة (أو الإمامة) ، الذي احتدم على أثر وفاة عثمان بن عفّان ، الخليفة الثالث (٢٤ ـ ٦٤٤/٣٦ ـ ٦٥٦) ، بين أنصار علي بن أبي طالب (٣٦ ـ ٦٥٦/٤١ ـ ٦٦١) وأنصار معاوية بن أبي سفيان (٤١ ـ ٦٦١/ ٦٦١ ـ ٦٨٠) . كان عليّ يهتمّ ، بحسب الرواية المشهورة ، بقطف ثمار النصر في معركة صفّين (٣٧/ ٦٥٧) عندما لجأ خصمه معاوية الى خدعة سياسية ، انتهت بوقف القتال والقبول بالتحكيم ، فتنحية عليّ وقتله غيلة آخر الأمر (٤١/ ٦٦١) . فما كان من بعض أنصار عليّ الذين عرفوا بالخوارج فيما بعد إلاّ أن تمرّدوا عليه ، بحجّة أن قبوله بالتحكيم اثم لا يغتفر ، لما أثاره من شكوك حول حقه الشرعي بالخلافة ، دون سواه . ولم يلبثوا أن بنوا على ذلك نظرية دينية خطيرة ، من بنودها القدح في صحّة إيمان مرتكب «الكبيرة» ، سواء كانت سياسية أو دينية ، وحق المسلمين بحدّه وقتله اذا اقتضى الأمر ،بتهمة المروق من الدين . ويهمّنا في هذا الباب أن نشير الى أن الخوارج

كانوا أول فرقة اسلامية طرحت مشكلة الايمان (أو الاسلام) الصحيح ، واستنتجت من مفهومها الخاص به نظرية ثورية ، وهي أن المسلم اذا ارتكب الكبيرة بات خارجاً على الاسلام ، فبات من حقّ الجماعة ، حتى ولو كان خليفة عليهم ، خلعه وقتله . فلزم عن ذلك أن الاسلام الصحيح ليس الأساس الطبيعي للسلطة السياسية وحسب ، بل للانتماء الى الجماعة الاسلامية كذلك ، وأن من حقّ هذه الجماعة الزام مرتكب المعاصي بالحدود الشرعية التي يلزم بها الكافر أو المرتدّ . أضف الى ذلك أنهم انكروا ان تكون الخلافة في قريش دون سواها وجوّزوا ، كما يقول الشهرستاني (ت ١١٥٣/٥٤٨) في كتاب «الملل والنحل» أن «كل من نصبوه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل والجور كان اماماً ، وإن غيّر السيرة وعدل عن الحق وجب عزله وقتله» ، كما جوّزوا أن لا يكون في العالم امام (أو خليفة) أصلاً ، «وإن احتيج اليه فيجوز أن يكون عبداً أو حرّاً ، نبطياً أو قرشياً»[1] .

٢ ـ الخوارج والمرجئة والشيعة

تجرّد لنقض هذا الموقف الثوري من الخلافة ومن ارتكاب الكبائر حينذاك فئتان : فئة عاهدت علياً على الولاء المطلق ، حتى ذهب بعضهم الى حدّ تأليهه (وعرفت بشيعة عليّ) ، وفئة انكرت مفهوم الخوارج المتزمّت لحقيقة الايمان الصحيح (عرفت بالمرجئة) . ففيما كان الخوارج يردّون معنى الايمان الى التمسك بأحكام الشريعة تمسكاً لا زيغ فيه ردّه المرجئة الى «المعرفة بالله والخضوع له وترك الاستكبار عليه ، والمحبة بالقلب» ، مردفين أنه لا تضرّ مع الايمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة ، ما دام الايمان عبارة عن التصديق بالقلب ، دون الفعل بالجوارح . فإذا اتفق أن صدرت عن المؤمن معصية (كبيرة كانت أو صغيرة) ، لم تضرّه أو تفسد ايمانه أو تحول دون حقّه بدخول الجنة . فالمؤمن «انما يدخل الجنّة باخلاصه ومحبته ، لا بعمله وطاعته»[2] . والفصل في صحّة ايمانه أو فساده يجب ان يترك على كلّ حال لله دون سواه ، ومن هنا تسميتهم بالمرجئة .

انطلق الشيعة من مقدمة سياسية كبرى ، هي أن الخلافة (أو الإمامة كما دعوها) ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة وتسقط بارتكاب المعصية ، وانما هي ركن من أركان الدين ، لا يجوز للرسل اغفاله أو تفويض أمره الى الجماعة ، بل عليهم أن ينصّوا عليه صراحة . فلا بد والحالة هذه من التزام الأمّة بمبدأ «النصّ والتعيين» في اختيار الامام أو نصبه ، دون المبايعة التي اصطلح عليها أهل السنّة والجماعة ، منذ خلافة أبي بكر (١١ ـ ٦٣٢/١٣ ـ ٦٣٤) . ولما كان هذا الامام معصوماً عن الخطأ والزلل ، لم يكن أمام الأمّة سبيل الى تكفيره أو خلعه ، كما زعمت الخوارج ، بل منصب الامام واجب «لا تخلو الأرض منه» ، فاستحال أن تنقطع سلسلة الأولياء (والأوصياء) الذين هم سرّ الأنبياء ، فإذا انقطعت فلا بدّ من الافتراض أن الامام في «غيبة» ، وأنه

(١) الملل والنحل، الجزء الأول، ص ١١٦ .

(٢) المرجع ذاته، ص ١٤٠ .

لا بدّ أن يرجع في آخر الزمان، «ليملأ الأرض عدلاً، كما ملئت ظلماً وجوراً»[1].

أما بالنسبة الى المسألة الثانية الكبرى التي طرحها الخوارج والمرجئة، وهي حقيقة الايمان وصلته بالمعاصي ،فقد وقف الشيعة منها موقفاً ذا أبعاد سياسية ودينية ثورية أيضاً. فقد ذهب الخوارج إلى أن كتاب الله هو المصدر الوحيد للمعارف الدينية والعملية، فكان شعارهم أن لا حكم إلا لله، وذهب أهل السنّة منذ زمان الامام الشافعي (ت ٢٠٥/٨٢٠) الى أن اجماع الأمة قد يردف القرآن والسنّة، كأساس للتشريع والعقيدة، بينما ذهب الشيعة الى أن الامام هو المعلّم المعصوم المؤهّل دون سواه لتأويل النصوص الشرعية. من هنا اطلاق اسم «التعليمية» على بعض فرق الشيعة (لا سيما الاسماعيلية) في حقبة لاحقة. فلا غرو والحالة هذه أن تتنكر الشيعة تاريخياً لمبدأ الاجماع المناقض لمبدأ التعليم، وتعمد الى رفع الامام الى أسمى مراتب التبجيل والتعظيم، البالغة في بعض الأحوال مرتبة الألوهية.

٣. نشأة علم الكلام

كان للخلافات السياسيّة الآنفة الذكر جانب نظري حتّم على الفرق المتناحرة التذرّع تدريجياً بمناهج جديدة مستنبطة من معدن غير معدن النصوص الشرعية، يمكن دعوته بالحسّ السليم أو بدائه العقول، لا سيّما حين كان يلحق بالنصوص الشرعية ذاتها اشكال صريح. إلاّ أن الخلافات الباكرة لم تقتصر على القضايا السياسية، بل تعدّتها قبل انصرام القرن الأول للهجرة (السابع للميلاد) الى طائفة من القضايا الدينية الكبرى المعروفة «بالأصول»، أي أمّهات العقائد الدينية المتصلة بمعرفة الباري ووحدانيته وصفاته، وماهية الفعل والعدل الالهي والجبر والقدر وسواها. وتجمع مصادرنا على أن أولى هذه الخلافات كانت تدور على مسألة القدر، فانقسم الفقهاء والعلماء في هذا الباب الى قسمين: قسم نسب «القدر» الى الخالق (وهم الجبرية أو المجبرة) وقسم نسبه الى العبد، (وهم القدرية) أسلاف المعتزلة. ومن أوائل العلماء الذين خاضوا في مسألة القدر واتخذوا موقفاً قدرياً صريحاً منها معبد الجهني (ت ٨٠/٦٩٩) وغيلان الدمشقي (ت ١٢٦/٧٤٣) وواصل بن عطاء (ت ١٣١/٧٤٨) وعمرو بن عبيد (ت ١٤٥/ ٧٦٢) ويونس الأسواري، الذين تحلّقوا حول شيخ الفقهاء والزهّاد في تلك الحقبة، الحسن البصري (ت ١١٠/٧٢٨) فأخذوا عنه أو جاذبوه الرأي. ويبدو أن الحسن البصري كان قد أخذ بالقدر بادىء الأمر، كما يتبينّ من رسالة شهيرة أنفذها الى الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (٦٦-٨٦/٦٨٥-٧٠٥)، ينكر فيها على حكّام المسلمين وملوكهم أسناد مغبّة الظلم الى الخالق، اذ «يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويفعلون ويفعلون ويقولون: انما تجري أعمالنا

---

(١) انقسمت الشيعة الى ثلاث فئات رئيسية: (١) الامامية أو الاثنا عشرية الذين قالوا بغيبة الامام الثاني عشر، محمد بن الحسن (٢٦٥/ ٨٧٨). (٢) الاسماعيلية أو السبعيّة الذين قالوا بغيبة الامام السابع إسماعيل الابن الثاني لجعفر الصادق (١٤٣/٨٦٠). (٣) الزيدية، الذين جوزوا أمامة كل فاطمي عالم شجاع سخيّ، خرج بالامامة وجاهد في سبيلها.

على قدر الله»[1]، كما ينكر على أصحاب البدع افتراء الكذب على الله خلافاً «للسلف الذين عملوا بأمر الله وروّوا بحكمته واستنّوا بسنّة رسوله (صلعم)، وكانوا لا ينكرون حقّاً، ولا يحقون باطلاً، ولا يلحقون بالربّ إلاّ ما الحق الربّ بنفسه، ولا يحتجّون إلا بما احتجّ الله به على خلقه . . . وما كان الله ليخلقهم لأمر، ثم يحول بينهم وبينه لأنّه تعالى ليس ظلاّما للعبيد»[2].

ويتبين من هذه الرسالة بوضوح البعد السياسي للمذهب القدري الجديد. فالخلفاء الأمويّون، فيما يبدو، لم ينظروا بعين الرضى الى القدرية التي كان يلزم عنها أن الخلفاء أو عمّالهم مسؤولون عن أفعالهم الجائرة، فنكّلوا بأوائل القدرية أشد التنكيل، فقتل معبد الجهني بأمر من عبد الملك سنة ٦٩٩/٨٠ وغيلان الدمشقي بأمر من هشام بن عبد الملك (١٠٦ - ٧٢٤/١٢٦ - ٧٤٣) بعد ذلك بقليل.

ومما زاد في تفاقم الجدل حول مسألة القدر اقترانها في زعم الفقهاء المحافظين بمذاهب الفلاسفة أو تأثرها بأقوال المتكلمين المسيحيّين، لا سيّما في دمشق. وسواء صحّت هاتان التّهمتان أم لا، فسوف نرى في مرحلة لاحقة مدى التفاعل بين المذاهب الفلسفية المختلفة وأقوال المتكلمين والفقهاء. ويكفي أن ننبّه هنا الى أن تطوّر علم الكلام، لا سيّما في المراحل المتأخرة، كان مرتبطاً الى حدّ كبير بهذا التفاعل، الذي أعطى المناقشات الدينية والخلقية دفعاً جديداً، لم يكن لأوائل الفقهاء والعلماء عهد به.

من جهة ثانية، لعبت الاتصالات بين الفقهاء المسيحيين والمسلمين في دمشق، عاصمة الأمويين، دوراً هاماً في تطور علم الكلام الاسلامي. وقد وصلتنا رسالة منسوبة الى ثيودور أبي قـرّة (ت ٨٢٦ م) أسقف حرّان وتلميذ يوحنا الدمشقي (ت ٧٤٨ م) أحد كبار لاهوتيّ الكنيسة الشرقية، تدور على مسألة الجبر والحجج التي يمكن أن تساق على أصحابها من المسلمين. ويلتزم المتكلم المسيحي في هذه الرسالة بموقف قدري صريح، خلافاً للمتكلم المسلم، كما تشير بعض المصادر الى مناقشات جرت بين معبد الجهني الذي أطلق التيار القدري برمّته، ومسيحيّ من العراق يدعى سوسن[3].

٤ - المعتزلة والجبرية

استمدت الحركة القدرية دفعاً جديداً في أوائل القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد) من بزوغ حركة الاعتزال، التي كتب لها أن تصبح في أواسط القرن الثالث (التاسع) أهم حركة فكرية اندمجت فيها كبرى الروافد الفلسفية والفقهية والسياسية آنذاك. استهل هذه الحركة متكلم بارع هو واصل بن عطاء (ت ٧٤٨/١٣١) الذي كان تلميذاً للحسن البصري، ثم انشق

---

(١) ابن قتيبة، كتاب المعارف، ص ٤٤١.

(٢) رسالة في القدر (للحسن البصري). راجع: ماجد فخري، الفكر الاخلاقي العربي، الجزء الأول، ص ٢٠.

(٣) راجـع: Migne Patrologia Graeca, XCIV 1589

وابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ١٠، ٢٢٥.

عنه حول المسألة التي شغلت أوائل الفقهاء والعلماء، كما رأينا، منذ صدر الاسلام، وهي حال مرتكب الكبيرة وصحّة اسلامه. ذهب الخوارج، كما رأينا الى أن مرتكب الكبيرة يندرج في عداد الكافرين، والمرجئة الى أن القطع في هذه المسألة يجب أن يترك لله وحده. أمّا واصل، فذهب الى أن مرتكب الكبيرة هذا ليس كافراً بكل معاني الكلمة، ولا مسلماً بكل معاني الكلمة أيضاً، بل فاسق في منزلة بين المنزلتين، هما الكفر والإيمان. وأهمية هذا الحلّ تكمن في تقريره لضرورة التمييز بين ثلاثة مفاهيم متقاربة، ولكنها ليست مترادفة، وهي الكافر والفاسق والمؤمن، واستخلاص النتائج اللازمة عن هذا التقرير.

وقد كان واصل هذا منذ البدء على صلة بعلم من أعلام الكلام الأول، هو جهم بن صفوان (ت ١٢٨/٧٤٥)، زعيم الحركة الجبرية المناوئة. ومع ذلك نسب هذا المتكلّم خطأً الى المعتزلة، بحكم اتفاقه مع واصل وأصحابه حول بعض القضايا الدينية الكبرى، مثل خلق القرآن وانكار رؤية الله يوم القيامة ونفي الصفات الآلهية وسواها. ومن شأن المقارنة بين آراء جهم وأصحابه وواصل وأصحابه أن تبرز أبعاد الصراع الديني والفكري الذي نشب في أوائل القرن الثاني للهجرة. وسنتوقف عند قولين من أقواله، الأول هو نفي القدرة الحادثة (أي قدرة الانسان على الفعل) ونسبة القدرة بجميع أشكالها الى الله دون سواه. فالله لا يجوز أن يوصف، عند جهم، بصفة يوصف بها خلقه، أو المخلوق بصفة يوصف الله بها، مثل القدرة والخلق والأحياء والاماتة والفعل، وإلا اقتضى ذلك التشبيه، وانما تنسب الأفعال الى الانسان، كما تنسب الى الجمادات، على سبيل المجاز، فيقال مثلاً: «أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرّك الحجر وطلعت الشمس وغربت» ،فكان الانسان مجبوراً في أفعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار. ولما كان الفعل جبراً، أي فعلاً الهياً بحتاً، فقد ذهب جهم بناء على هذه المقدّمة الكبرى الى أن الثواب والعقاب والتكليف الذي يستندان اليه جبراً أيضاً[1].

أما القول الثاني، فهو أن الايمان لا «يتبعض»، أي ينقسم الى نيّة وقول وفعل، كما كان يرى جمهور معاصريه، والناس لا يتفاضلون في الايمان، كما لا يتفاضلون في المعرفة. فايمان الأنبياء وعلمهم لا يختلفان عن ايمان الأمة وعلمها. أما حقيقة الايمان، فكان جهم يرى على غرار بعض المرجئة أنها منفصلة عن الأفعال والأقوال، فاذا استقرّت المعرفة أو الايمان في النفس لم تزولا، وحتى ولو جحدهما صاحبهما بلسانه، فلم يقدح ذلك في صحّة ايمانه. وذلك منافٍ، كما رأينا، لموقف الخوارج وسواهم من الفرق التي شدّدت على الترابط بين الايمان (وحيّز القلب) والقول والفعل الظاهر (وحيّزهما اللسان وسائر الجوارح).

٥ - أصول المعتزلة الخمسة

تجمع المصادر القديمة على أن أقوال شيوخ المعتزلة كانت تدور على مسألتين كبيرتين، هما

(١) راجع: الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، ص ٧٨.

التوحيد والعدل (حتى دُعوا من جرّاء ذلك بأهل التوحيد والعدل) . ومع ذلك تفرّع عن هذين الأصلين فروع، حاصلها جميعاً خمسة، هي العدل والتوحيد، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

اذا أنعمنا النظر في هذه الأصول تبيّن لنا أن معظمها متصل بقضايا خلقية، محورها العدل الآلهي والاختيار البشري (أو القدر). في باب العدل الآلهي ردّ المعتزلة، ابتداءً بواصل بن عطاء، بعنف على المذهب الجبري، الذي بسطه جهم بن صفوان، كما مرّ، لأنه كان يتنافى مع مفهوم التكليف برمّته، من جهة، ويصطدم بالعدل الآلهي، من جهة ثانية. فالقرآن يقرّر في عدة مواضع أن «الله ليس بظلّام للعبيد» (كما في سورة آل عمران ، ١٧٨ ، الانفال، ١٥٣ ، والحج، ١٠ فصلّت، ٤٦ ، وق، ٢٨) ، والعقل يقضي بانتفاء الظلم عنه . فاذا صح ذلك، فالله اذ يكلف العباد ويثيبهم ويعاقبهم، لا بدّ أن يبينّ لهم سواء السبيل، حتى يكونوا على بيّنة من أمرهم، ثم يجازيهم بحسب أفعالهم . في الباب الأول، ذهب المعتزلة الى أن التمييز بين الحسن والقبيح (أو الخير والشرّ) يعرف بالعقل دون السمع (أو الشرع)، لأن هاتين صفتان ذاتيتان للفعل، يستحق الفاعل الذمّ او المدح عليهما. والله بفضل حكمته وعدله لا بدّ أن يأمر بما هو حسن بحدّ ذاته (أصل الأمر بالمعروف) وينهى عمّا هو قبيح بحدّ ذاته (أصل النهي عن المنكر)، كما أنه لا يفعل إلا الخير، ويراعي مصالح العباد، وإلا كان سفيهاً ظالماً متعسفاً.

أما في الباب الثاني، فذهبوا الى أن الله يثيب العباد ويعاقبهم بحسب أفعالهم، كما مرّ. فاذا استحقوا العذاب حشروا في النار خالدين فيها، كما أوعدهم في القرآن (أصل الوعيد)، وإذا استحقوا الثواب، أقاموا في النعيم خالدين فيه (أصل الوعد). ذلك أن وعد الله ووعيده صادق، كما قالوا . وبناءً عليه نفوا ما ذهب اليه جهم وأصحابه من فناء الجنّة والنار، انسجاماً مع الآية التي تقول: «ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والاكرام» (سورة الرحمن، ٢٧).

ولكي يستقيم أصل العدل والتكليف، كان لا بدّ من التدليل على أن المرء حرّ مختار، لأن القول بالجبر يبطل معنى التكليف والعدل جملة . فما لم يدرك المرء حقيقة الفعل وحسنه أو قبحه أولاً، ويتمكن من الاختيار بين الأفعال الحسنة والقبيحة ثانياً، لم يكن مسؤولاً عن أفعاله، على غرار الحيوان والجماد، ولكانت معاقبته أو اثابته ظلماً وجوراً . أما ادراك حقيقة الفعل، فكانت منوطة عندهم بقدرة العقل على التمييز أو التنزيل (أو السمع) في تقرير ذلك، في أعقاب انكشافه للعقل الطبيعي، ولكن ذلك لا يعدو كونه «ألطافاً» ربانية. «فالحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل»، كما يقول الشهرستاني في حكاية آراء المعتزلة، «واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك (بالعقل). وورود التكاليف ألطاف للباري تعالى أرسلها الى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام، امتحاناً واختباراً (ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيي من حيّ عن بيّنة). (سورة الأنفال، ٤٢ »[1] .

---

(١) الملل والنحل، ١، ص ٤٥.

وفي تعليل الاختيار، تذرع عدد من شيوخ المعتزلة، وعلى رأسهم أبو الهذيل (ت ٢٢٧/ ٨٤١)، زعيم معتزلة البصرة، بفكرة التولّد أو التوليد، أي الرابطة الضرورية بين الفاعل وفعله، لتبرير مسؤولية الفاعل عن «المتولّدات» عن أفعاله، تبريراً عقلياً. إلا أنهم ميّزوا مع ذلك بين الأفعال التي يعلم الفاعل كيفيتها، كانطلاق السهم وحدوث الصوت عند اصطكاك جسمين صلبين، وبين الأفعال التي لا يعلم كيفيتها، كالسرور والفرح والجوع والشبع والعلم والجهل. وعلى أساس هذا التمييز ذهب أبو الهذيل وأصحابه الى ان المرء هو الفاعل للصنف الأول من الأفعال، أمّا الأفعال التي لا يعلم كيفيتها، فينبغي اسنادها الى الله تعالى. أما بشر بن المعتمر (ت ٢١٠/٨٢٥)، زعيم معتزلة بغداد، فقد انكر ذلك التمييز، وذهب الى أن كل ما يتولّد عن أفعالنا فهو من فعلنا، سواء أدركنا كيفيته أم لم ندرك.

وعلى الرغم من هذا الخلاف، فقد اتفق زعيما المعتزلة هذان على بندين رئيسيّين من بنود الفلسفة الخلقية. الأول أن الانسان يتصف، في حيّز الارادة، بالقدرة على الاختيار بين الأفعال المتضادة، والثاني أن بوسعه اخراج هذه الأفعال الى حيّز الوجود، بأحداثها أو «توليدها» عن ارادته. وهكذا توافر لهم قدر من الانسجام العقلي في تعليل التبعة الخلقية، التي يبنى عليها التكليف الصحيح.

ومن الذرائع العقلية (أو الفلسفية) التي لجأ اليها شيوخ آخرون من شيوخ المعتزلة مفهوم الطبع والكمون والظهور. فقال النظام (ت ٢٣١/٨٤٥) وهو من ألمع هؤلاء الشيوخ وأطولهم باعاً في القضايا النظرية خاصة، أن الأفعال جميعها حركات، وأن كل ما خرج عن القدرة «فهو من فعل الله بايجاب الخلق». ذلك أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة، كما يقول النظام، وطبعها على ما هي عليه من قوى أو طاقات، ولكنه أكمن بعض الأفعال في بعض، بحيث لم تظهر إلّا في طور لاحق. وقال بشر بن المعتمر ومعمّر بن عبّاد (ت ٢٢٠/٨٣٤) ان الله لا يخلق سوى الأجسام، أما الأعراض الحالة فيها، فهي من اختراعها او احداثها، اما طبعاً كالنار التي تحدث الاحراق، والشمس التي تحدث الحرارة، أو اختياراً، كالحيوان أو الانسان الذي يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. ويبدو أن هؤلاء العلماء، انّما أرادوا تبرئة الله من تبعة التدخل المباشر في ماجريات الأحداث وما يترتب عليه من مسؤولية عن الشر والفساد في العالم. وهكذا اسندوا الى المخلوقات، سواء الحيَّة أو الجامدة منها، القدرة على الفعل، إما طبعاً أو اختياراً، وبالتالي الاستقلال عن الارادة الآلهية المباشرة.

أما في باب التوحيد، فقد اتفق المعتزلة مع خصومهم الجهميّة على أن الصفات الآلهية لا تنفصل عن الذات، وإلّا دخلت الكثرة (أو التعدّد) على تلك الذات. فالله قادر بقدرة هي هو وعالم بعلم هو هو، كما قال أبو الهذيل وأصحابه. ولم يكن مرادهم في ذلك، كما زعم خصومهم، نفي الصفات الآلهية نفياً باتاً، بل التأكيد على وحدة الذات والصفات، باسم الوحدانية المطلقة، على غرار أرسطو الذي يصف الموجود الأول بأنه عقل يعقل الفعل، ولا ينفصل جوهره عن صفاته، وعلى غرار أفلوطين الذي اعتبر وحدة الوجود والماهية، بالنسبة الى الله، من أولى

خصائصه.

ومع ذلك جرى المعتزلة على عادة الفقهاء والمتكلمين في زمانهم، فقسموا الصفات الى ذاتية، وهي العلم والحياة والقدرة والسمع والبصر، وفعلية، وهي الوجود والارادة والكلام والعدل والخلق، واعتبروها جميعاً غير منفصلة عن الذات الآلهية. ولكنهم تمسّكوا، خلافاً لخصومهم من صفاتية وحشوية، بنفي أزلية الصفات، وفقاً لما دعوه بتعدّد القدامى، أي الله وصفاته. ومع ذلك، اقترن بمذهبهم في الصفات عدد من الاشكالات الحادّة. فمن هذه الصفات الأزلية في زعمهم، ما يتصل بموضوعة الحادث، كالارادة والكلام، ومنها ما لا يتصل. فكان لا بدّ من حدّ هذه الاشكالات على وجه منطقي، لا يدخل التغيّر أو الجواز على الذات الآلهية. والحلّ الذي اختاره أبو الهذيل، زعيم معتزلة البصرة، هو أن الارادة الآلهية صفة حادثة قائمة لا في محلّ، وهي عبارة عن قول الله: «كن». أما الحلّ الذي اختاره بشر بن المعتمر، زعيم معتزلة بغداد، فهو أن الارادة تنقسم الى صفة ذاتية وصفة فعليّة، والأولى قائمة في الذات الالهية، أما الثانية، فهي عبارة عن خلق المراد، فكانت بهذا المعنى متقدمة عليه. وبلغ من استعصاء مشكلة الارادة أن ذهب معتزلة آخرون، مثل النظّام، والكعبي (ت ٣١٩/٩٣١) الى أن الارادة مما لا يصحّ اسناده الى الله قط. وقولنا إن الله مريد للموجودات الحادثة يعني أنه خالق أو موجد لها وحسب، بينما قولنا إنه مريد لأفعال العباد يعني أنه آمر بها أو ناهٍ عنها. فالارادة والفعل بالنسبة الى الله لا ينفصلان أحدهما عن الآخر[1].

كذلك لحق بصفة الكلام عدد من الاشكالات، حملت شيوخ المعتزلة جملة على انكار أزلية الكلام الالهي انسجاماً مع مذهبهم في انكار أزلية الصفات بجملتها، فذهبوا الى أن الكلام الالهي عرض محدث على غرار الارادة. وقد ميّز أبو الهذيل بين جانبين من الكلام الالهي الأوّل هو أمر التكوين الذي خلق الله به العالم، كما جاء في الآية القرآنية (يس، ٣٦): «انما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له: كن فيكون»، وهو لا في محلّ، لاستحالة حلوله في الذات الالهية التي لا تتعدد من جهة، أو في العالم من جهة ثانية، لأنه لم يكن قد تكوّن بعد. والثاني أمر التكليف الذي ينهي ويأمر ويخبر به، وهو يحلّ في كلّ من الأشياء التي يفضي الى وجودها.

اتخذت مشكلة الكلام الآلهي شكلاً حاداً على الصعيدين النظري والعملي، عندما اقترنت بأزلية القرآن أو قدمه. ومع أن عدداً من الفرق الاسلامية، كالشيعة والخوارج والجهمية، لم تستنكف عن القول بخلق القرآن، فقد تمسّك أهل الحديث، وعلى رأسهم الامام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١/٨٥٥)، بأن كلام الله غير مخلوق، وأدرج جميع الذين يخوضون في مسألة خلق القرآن، سواء عنينا به خلق الألفاظ المتلوّة أو المكتوبة، أو الدلالات التي تنطوي عليها هذه الألفاظ، بين أصحاب البدع والأهواء. وعندما نادى الخليفة المأمون بخلق القرآن كعقيدة الدولة في «المحنة» الشهيرة سنة ٢١٢/٨٢٧ و٢١٨/٨٣٣ اصطدم بمقاومة ضارية من الامام أحمد

---

(١) الملل والنحل، ١، ص ٥٥.

بن حنبل وأصحابه. وعلى الرغم من الاضطهاد والتنكيل الذي تعرض له الامام أحمد على يد المأمون وخليفته المعتصم (٢١٨-٢٢٨/٨٣٣-٨٤٢) والواثق (٢٢٨-٢٣٣/٨٤٢-٨٤٧)، فقد استمرّ على تمسكه بأن القرآن كلام الله غير المخلوق، وأن الخوض في مسألة الخلق والأزلية بدعة نكراء، حتى انقلب الأمر على المعتزلة في زمان المتوكل (٢٣٣-٢٤٧/٨٤٧-٨٦١)، فزجّ المعتزلة في السجون وتعرضوا للتنكيل والاضطهاد، بينما أطلق سراح الامام أحمد وأصحابه، وحظي بالتبجيل والتكريم اللذين كان يستحقهما. ومنذ ذلك الحين، أخذ نجم المعتزلة بالأفول.

ومع ذلك تركت هذه الحركة العقلية أثراً باقياً في جميع الأوساط الفكرية والدينية والسياسية، وبعد صراع مرير مع الفقهاء والمحدّثين الذين ساورتهم الشكوك حول شرعية مناهج المعتزلة الكلامية، أخذت في الانحسار، فلم تلبث أن حلّت محلّها حركة كلامية أخرى أقرب الى الاعتدال وأوثق صلة بأهل الحديث، ولا سيّما الحنابلة، هي الأشعرية، التي سنتطرق اليها في فصل لاحق، وهي حركة انبثقت بالفعل من صلب المعتزلة.

ونختم هذا الفصل بجدول بأسماء كبار شيوخ المعتزلة بفرعيها، البصري والبغدادي.

فرع البصرة

	وفاته
واصل بن عطاء	١٣١ / ٧٤٨
عمرو بن عبيد	١٤٣ / ٧٦٠
ابراهيم النظام	٢٢١ (أو ٢٣١) / ٨٣٥ (أو ٨٤٥)
أبو الهذيل العلاف	٢٢٧ (أو ٢٣٥) / ٨٤١ (أو ٨٤٩)
أبو بكر الأصمّ	(معاصر للنظام)
أبو علي يونس الأسواري	(٢٠٠ / ٨١٥)
معمّر بن عباد	(٢٢٠ / ٨٣٤)
هشام الفُوطَي	(٢١٨ / ٨٣٣)
أبو يعقوب الشحام	(٢٣٣/٨٤٧)
عبّاد بن سليمان	(٢٣٠/٨٤٤)
عمرو بن بحر الجاحظ	(٢٥٥/٨٦٨)
أبو علي الجبائي	(٣٠٣/٩١٥)
أبو هاشم (ابن الجبائي)	(٣٢٢ / ٩٣٣)

فرع بغداد

	وفاته
بشر بن المعتمر	٢١٠ / ٨٢٥

ثمامة بن أشرس	٢١٣ / ٨٢٨
أبو موسى المردار	٢٢٦ / ٨٤١
جعفر بن مبشر	٢٣٤ / ٨٤٨
جعفر بن حرب	٢٣٦ / ٨٥١
أحمد بن أبي دؤاد	٢٤١ / ٨٥٥
أبو جعفر الاسكافي	٢٤١ / ٨٥٥
أبو الحسين الخياط	٢٩٠ / ٩٠٢
أبو القاسم البلخي	٣١٩ / ٩٣١
القاضي عبد الجبار	(ت ٤١٦ / ١٠٢٥)

* * *

الفصل الثالث

بوادر التأليف الفلسفي المنظم

١ ـ الكندي

حياته وآثاره

تبدأ سيرة الفلسفة بالمعنى الأصيل في أوائل القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد). وما المراحل السابقة التي عرضنا لها أعلاه، من ترجمة واقتباس للعلوم والفلسفات القديمة، ومن مناقشات فقهية وكلامية، إلا بواكير التفكير الفلسفي المنظم الذي استهله أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي.

ولد هذا الفيلسوف في الكوفة، وكان أبوه والياً عليها، ولم يلبث أن انتقل الى بغداد، عاصمة الخلافة العباسية ومحور الحركة الفكرية فيها. وقد حظي في بغداد برعاية ثلاثة من الخلفاء، وهم المأمون والمعتصم والواثق، الذين اشتهروا بمناصرتهم للمعتزلة ورعايتهم للفلسفة والعلوم القديمة ولما تسنّم المتوكل سدّة الخلافة سنة ٨٤٧/٢٣٣، أصاب الكندي ما أصاب المعتزلة والفلاسفة من تنكيل، على يد هذا الخليفة المتزمت، ولكنه بقي على قيد الحياة الى ما بعد وفاة المتوكل بخمس سنوات، وتوفي حوالي ٢٥٢ / ٨٦٦.

وعلى ضآلة ما نعرفه عن سيرة هذا الفيلسوف، فنحن نعرف القدر الكبير عن نتاجه العلمي والفلسفي الضخم. وينسب اليه ابن النديم في كتاب الفهرست، ما يربو على ٢٤٢ مؤلفاً في الموضوعات التالية: المنطق والفلسفة الأولى، والحساب والكرويات والموسيقى والنجوم والهندسة والفلك والطب والتنجيم (الأحكام)، والجدل والسياسة والأحداثيات وسواها، لم يصلنا منها إلا قسم ضئيل جداً. وهي تدلّ فيما تدلّ عليه على سعة اطلاع هذا الفيلسوف ورحابة أفقه واحاطته بشتى أقسام العلوم.

ولا تقتصر أهمية الكندي التاريخية على نتاجه الفلسفي والعلمي ، بل على الدور الذي لعبه في الترويج للفلسفة والعلوم القديمة ، والانتصار لها في حقبة كانت الفلسفة والعلوم هذه تقف على مفترق خطير، نتيجة للصراع الذي فجرته مناصرة المأمون المكشوفة للمعتزلة والفلاسفة . بين الشرعية والنقلية ، وأنصار العلوم العقلية والفلسفة . وبلغ من شغف الكندي بالعلوم القديمة أنه عني ايضاً بالفكر الهندي ، كما رأينا في فصل لاحق ، ناهيك بالفكر الكلداني والفارسي ، حتى ليكاد يكون الوحيد بين المؤلفين الموسوعيّين الى «ما حكاه الكندي» عن «مذاهب الحرمانية للكلدانيين المعروفين في كتاب الفهرس» ، لابن النديم[1] .

«الحث على تعلم الفلسفة»

تشهد مؤلفات الكندي على مدى تعلقه بالفلسفة وحرصه على نصرتها . فقد نسب اليه كتاب وسمه «بالحث على تعلم الفلسفة» ينتمي ولا شك الى ذلك الصنف من التآليف التي استحدثها أرسطو في احدى خطبه المفقودة ، وهي «البروتربتيكوس» أو «الحث» ، وصلتنا شذرات منها بقلم الفيلسوف السوري المتأخر ايامبليخوس (ت ٣٣٠ م) . ومع أن كتاب الكندي لم يصلنا ، كما لم يصلنا خطاب مماثل منسوب الى شيشرون (ت ٤٣ ق . م) الخطيب والسياسي الروماني يدعى «الهورتانتيوس» ، فقد تردّدت في مؤلفاته المطبوعة ، لا سيما رسالته في «الفلسفة الأولى» أصداء لهذا الكتاب . فهو يستهل هذه الرسالة بالاشادة «بصناعة الفلسفة» «أعلى الصناعات الأنسانية منزلة وأشرفها مرتبة» ، كما يقول ، ثم يحدها بأنها «علم الأشياء بحقائقها بحسب طاقة الانسان» . وعنده أن أشرف أجزاء الفلسفة وأسماها قدراً الفلسفة الأولى ،وحدّها أنها علم الحق الأول الذي هو علة كل حق» . [2] ويتطرق من ذلك الى الثناء على القدماء الذين مهدوا السبل أمام المشتغلين بالفلسفة وسهلوا لهم طلبها ، لأنهم «أشركونا في ثمار عقولهم وسهلوا لنا المطالب الحقيّة الخفية بما أفادونا من المقدمات المسهِّلة لنا سبل الحق» .ويحث القارىء على طلب الحق ، عن طريق الفلسفة ، من «أين أتى وان أتى من الأجناس القاصية عنّا والأمم المباينة لنا» ، كما يقول . لأن «لا شيء أولى بطالب الحق من الحق» . ثم يحمل على اولئك الأدعياء والنفعيين في زمانه «المتسمين بالنظر» ، وما هم منه في شيء ، وقد صدّوا الناس عن الاهتداء بنور الحق باسم الدين ، «وهم عدماء الدين» ، وانما فعلوا ذلك ، كما يقول أيضاً ، «ذبّاً عن كراسيهم المزوّرة التي نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين»[3] . وهم لو أخلصوا في الطلب ، لعلموا أن الفلسفة التي تدعو الى علم الأشياء بحقائقها ، بما في ذلك علم الربوبية والوحدانية ، وعلم الفاضل والنافع من

---

(١) الفهرست، ص ٤٥٦ و ٤٩٨.

(٢) الكندي، رسائل فلسفية، ١، ص ٩٧ - ٩٨.

(٣) رسائل الكندي، ١، ص ١٠٤.

الأفعال، لا تختلف في أغراضها عن الشريعة. «فان الرسل الصادقة صلوات الله علدها انما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادّة للفضائل في ذواتها وايثارها»[1]، على غرار الفلسفة أيضاً.

ومن الحجج الأخرى التي يسوقها الكندي على ضرورة طلب الفلسفة حجّة أرسطو الشهيرة الواردة في خطبة «بروتربتيكوس» الآنفة الذكر. يقول الكندي: لا مفر من اقتناء الفلسفة أو تعلمها، حتى اذا انطلقنا من مقدّمات خصومها المعارضين لها. فهم في موقفهم من الفلسفة أمام أمرين: أن طلبها واجب أو غير واجب. فاذا طلبناها فقد طلبناها، واذا لم نطلبها وجب أن نعلّل ذلك ونبرهن عليه، واعطاء العلة والبرهان هو بالضبط فعل الفلسفة. «فواجب اذن طلب هذه القنية (أي الفلسفة) بألسنتهم (أي بحسب مقدّمات الخصوم أنفسهم)، والتمسك بها اضطراراً عليهم»[2].

الكندي وعلم الكلام الجديد (الاعتزال)

لم يقصر الكندي اذن فعل الفلسفة على طلب الحق المجرّد، على طريقة أرسطو مثلاً، بل اعتبر المعرفة الفلسفية، للمرّة الأولى في تاريخ الفكر الاسلامي، رديفة للمعرفة الدينية، فذهب أولاً الى أن الحق الذي تنشده الفلسفة لا يختلف عما دعت اليه الرسل، كما مر. وذهب ثانياً الى أن الحقائق التي يدعو اليها «الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدّى عن الله جلّ وعزّ» يمكن اثباتها بالأدلة (أو المقاييس) العقلية، التي لا يماري فيها «إلا من حرم صورة العقل، واتحد بصورة الجهل». وهو ينبه ثالثاً على ضرورة التذرّع بالتأويل وأخذه عن «ذوي الدين والألباب»، وذلك عن طريق تدبّر المعاني «المتشابهة» للألفاظ الواردة في القرآن، وهي أنواع كثيرة في اللغة العربية، كما يقول. ثم يمثل على ذلك بتأويل الآية «والنجم والشجر يسجدان» (سورة الرحمن ، ٦) في محاولته «الابانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ»، وذلك بالدليل العقلي[3].

من هنا ينبغي اعتبار الكندي أيضاً من أوائل أنصار التأويل في تاريخ الفكر الاسلامي. و «المقاييس العقلية» التي يشير اليها كفيلة عنده باستنباط المعاني الباطنة للنصوص الشرعية، لا سيما «المتشابهة» منها. وقد دارت الحرب سجالاً، كما رأينا، في هذه الحقبة بين أنصار التأويل وخصومه، فانضوى المعتزلة والفلاسفة تحت لوائه، وحاربه المالكية والحنابلة والحشوية وسواهم، متمسكين «بظاهر» الكتاب ومكتفين بالاساليب النقلية واللسانية دون العقلية في تدبّر النصوص الشرعية. وتشهد عناوين عدد من المؤلفات المنسوبة الى الكندي على التزامه بنهج المعتزلة في باب التأويل، وفي معالجة القضايا الكلامية بصورة عامّة. فقد ألف في الردّ «على

---

(١) المرجع ذاته.

(٢) رسائل الكندي، ١، ص ١٠٥. قارن: أرسطو، Protrepticus. (51 R)

(٣) رسائل الكندي، ١، ص ٢٤٤ وما يلي.

المنانية» و«الثنوية» و«نقض مسائل الملحدين»، على طريقة أوائل المعتزلة الذين تجرّدوا، كما رأينا، في فصل سابق، للردّ على الفرق المناوئة للاسلام آنذاك، كما ألّف في مواضيع العدل الالهي والاستطاعة (أو القدرة) والتوحيد، وهي جميعاً من المواضيع المختارة لدى علماء المعتزلة، كما يتبين من عناوين الكتب التالية: «في أن أفعال الباري جلّ اسمه كلّها عدل لا جور فيها»، «والاستطاعة وزمان كونها»، و«رسالة في التوحيد» و«افتراق الملل في التوحيد وأنهم مجمعون على التوحيد»[1].

علم الطبيعة وما فوق الطبيعة

يذهب الكندي على غرار أفلاطون، الى ان دراسة الرياضيات يجب أن تتقدم على دراسة سائر العلوم الفلسفية، «فانه إن عُدم أحدٌ علم الرياضيات.. ثم استعمل هذه (أي كتب أرسطو) دهره لم يستتم معرفة شيء من هذه، ولم يكن سعيه فيه مكسبه شيئاً إلا الرواية، إن كان حافظاً»، كما يقول[2]. ثم يتطرق من ذلك الى قسمة الموجودات الى حسّية وغير حسيّة (أي عقلية). والحسّي هو ما كان ذا هيولى، وندعوه جرماً أو جسماً طبيعياً. وتعريف الطبيعي عند الكندي، أنه المتحرك، فكان تعريف علم الطبيعيات أنه علم كل متحرك، خلافاً لما «فوق» الطبيعيات (أي المتافيزيقا)، وهي علم ما لا يتحرك.

أما ادراك الموجودات الطبيعية (أو الهيولانية) فيحصل عن طريق «تمثل صورة الموجود في النفس واختزانها فيه عن طريق الحفظ، خلافاً لادراك الموجودات غير الطبيعية (وهي الكليات التي تشمل الأجناس والأنواع) الذي يحصل بالعقل، على سبيل التصديق والتحقق. وهذا الكلّي لا مثال له قط، لأن المثال مقصور على الحسيّات الجزئية. «فمن بحث الأشياء التي فوق الطبيعة، أعني التي لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى، فلن يجد لها مثلاً (أو مثالاً) في النفس، بل يجدها بالابحاث العقلية» وحسب[3].

وأعمّ من هذه القسمة للموجودات القسمة الارسطوطالية التي تطرق اليها الكندي في «كميّة كتب أرسطوطاليس»، وهي الجواهر ومحمولاتها (أي المقولات التسع). ويتناول «العلم الحسّي» (أي الطبيعيات) الجواهر الأولى، أي الاجسام الخاضعة للتغير والسيلان الدائمين، بينما يتناول علم ما بعد الطبيعة الجواهر الثواني، التي لا يلحقها تغير أو سيلان (وهي الاجناس والأنواع). ولا يوضح الكندي دور الرياضيات أو منزلتها من هذه العلوم، مع أن أرسطو كان قد أحلّها في الوسط بين الطبيعيات والالهيات، لأنها تبحث في أمور تنفصل عن الهيولى في الذهن،

---

(١) راجع: ابن النديم، الفهرست، ص ٣٧٦ و ٣٧٧.

(٢) رسائل الكندي، ١، ص ٣٧٠ و ٣٧٨.

(١) رسائل الكندي، ١، ص ١١٠. ميّز أرسطو بين الموجودات التي لا هيولى لها ولا تقارن الهيولي، لا بالقوام ولا بالحدّ (وهي الموجودات الالهية والجواهر المفارقة التي يدور عليها علم ما بعد الطبيعة) وتلك التي لا تقارن الهيولي من حيث ماهيتها (أو حدّها) ولكنها قد تقترن بها في الوجود، وهي الموجودات الرياضية. راجع: أرسطو، ما بعد الطبيعة، ١٢، ١.

ولا تنفصل عنها بالوجود، أي أنها تدرك مجرّدة عن المادة، ولكنها قابلة للحلول في المادة، خلافاً للأمور الالهية، التي لا تقارن المادة قط.

ويرى الكندي أن وراء العلم الانساني هذا، بشقيه الطبيعي وما فوق الطبيعي، علماً الهياً، يحصل لا بتكلف ولا بحيلة بشرية، يشبه علم الرسل الذين اختصهم الله بهذا العلم دون سواهم من البشر. وهذا العلم خارج عن الطبع ولا يحصل إلا بتطهير النفس وبتسديد والهام من لدن الله. والمثل الذي يورده الكندي على هذاالضرب الثالث من العلم هو جواب النبي عندما سأله المشركون: «من يحيي العظام وهي رميم» (سورة يس ،٧٨) فأجاب بوحي من الله: «قل يحييها الذي أنشأها أوّل مرّة» (سورة يس، ٧٩)، تدليلا على قدرته على جمع المتفرقات الذي يضارع خلق الاجسام من عدم. كذلك الآية: «الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً، فاذا انتم منه توقدون» (يس، ٨٠) تدلّ على قدرة الله الخارقة على أخراج النقيض من نقيضه، وذلك على أبين وجه وأوجزه، تعجز عنه العقول النيّرة والألباب الصافية، كما يقول.[1]

الواحد والخلق عن عدم

من أهم مواضيع علم ما فوق «الطبيعة» (أو الفلسفة الأولى) عند الكندي «الواحد الحق»، المتصف بالدرجة الأولى بصفة الأزلية. ومن طبيعة الأزلي عنده أنه لا جنس له ولا نوع، وهو غير قابل للكون أو الفساد أو الحركة. وهذا «الواحد الحق» يستحيل أن يكون جسماً، لاستحالة وجود جسم لا متناه بالفعل، كما يستحيل أن يكون في زمان أو يتحرك، لأن الزمان والحركة من خواص الجسم الطبيعي[2].

ومن خواص «الواحد الحق»، كما يستدل من اسمه، أنه واحد بالذات لا بالعرض، وهو علّة كل وحدة في الموجودات «الموحدة»، أي المعلومات التي تتصف بالوحدة على سبيل المجاز، ليس إلا. ذلك أن كنه الهوية (أو الوجود) بالنسبة الى الموجودات المتكثرة هو الوحدة، ففاعل الوحدة اذن هو فاعل الهوية او «او التهوي»، كما يقول الكندي. «فاذن لا هوية إلا بما فيها من الوحدة وتوحّدها هو تهويها، فبالوحدة قوام الكلّ. فالواحد الحق اذن هو المبدع الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من أمساكه وقوته، وإلاّ عاد ودثر»[3].

على هذه الأسس الأفلوطينية الصريحة، المستمدّة دون شك من كتاب «آثولوجيا» الذي ينسب الى الكندي تفسيره[4]، يبني الكندي حجّته على أن الواحد الحق الأزلي (أو الله) هو المبدع لكل شيء، لا على سبيل الفيض او الصدور، كما قال أفلوطين، صاحب «آثولوجيا»، بل على

---

(١) رسائل الكندي، ١، ص ٣٧٣ وما يلي.

(٢) رسائل الكندي، ١، ص ١٥٣.

(٣) المرجع ذاته، ص ١٦٢.

(٤) ابن النديم، الفهرست ص ٣٦٦.

سبيل الخلق من عدم، أو «تأييس الأشياء عن ليس». على أنه في مواضع أخرى يتذرع بحجة أخرى للتدليل على الخلق هذا، وهي أن بين «الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز» اختلافاً جوهرياً. «فالفعل الحقي الأوّل»، كما يقول، عبارة عن «تأييس الأيسات عن ليس»، أي إيجاد الموجودات عن عدم، وهو ما نعنى بالأبداع، الذي يجب أن نسنده الى الله دون سواه. ذلك أن «الفعل الحقي الثاني» لا يعدوا التأثير والانفعال، فكانت جميع الموجودات عدا الله، متأثرات أو منفعلات، ينفعل بعضها عن بعض، فلم تكن فاعلة إلا بالمجاز[1].

ونحن اذا انعمنا النظر في «تأييس الأشياء عن ليس» أو ابداعها من لدن الخالق يتبين لنا أن هذا الفعل انما يحصل ابتداء لا في زمان. لذا توفر الكندي على تقديم الحجج الرياضية والفلسفية المختلفة، لاثبات تناهي الزمان والحركة. وتستند بعض هذه الحجج الى مقدمة أرسطوطالية كبرى، وهي امتناع وجود مقدار لا نهاية له بالفعل. ونكتفي هنا بايراد احداها. لنفرض كماً (أو جسماً) لا نهاية له، ولنجتزء قدراً أمامنه، فالباقي إما أن يكون متناهياً أو لا متناهياً. فاذا كان متناهياً وأعيد اليه ما أخذ منه، كان الحاصل متناهياً، وقد افترضناه لا متناهياً أصلاً، وهذا خلف منطقي. أما اذا كان هذا الباقي لا متناهياً، فهو أقل من اللامتناهي الذي اجتزئ منه أصلاً، وهو خلف أيضاً، لأنه يعني أن ما لا نهاية له أقل مما لا نهاية له[2]. ولما كانت الحركة والزمان من لواحق الجسم، استحال وجود زمان أو حركة لا متناهيّين، مضافين الى جسم متناه. فالزمان والحركة والجسم لا يسبق بعضها بعضاً، فكانت جميعاً متناهية بالفعل.

ويسند الكندي خاصيّة التناهي بالفعل بأوسع معانيها الى الكون أو «جرم العالم»، كما يدعوه، ويستنتج من ذلك أن «أنية» هذا الجرم (أو وجوده) متناه أيضاً، ولمّا استحال عليه اللاتناهي في الزمان، كما مرّ، استحال أن يكون أزلياً. فوجب أن يكون لوجوده بداية زمانية وأن يكون له خالق، أو كما يقول الكندي: «فيمتنع أن يكون جرم لم يزل. فالجرم اذن محدث اضطراراً، والمحدث محَدث المحدث . . . . فللكلّ محدِث اضطراراً عن ليس»[3].

عالم الكون والفساد

ما ان يثبت الكندي وجود فاعل واحد أزلي للعالم أبدعه عن عدم، حتى يتطرق الى «العلة الفاعلة القريبة» للكون والفساد، فيقسم الحركات على طريقة أرسطو الى أربع: مكانية وربوية واستحالية وكونية فسادية، كما يدعوها[4]. ولكل من هذه الحركات علّة فاعلة، إما قريبة أو بعيدة، والبحث عن العلة البعيدة للكون والفساد يفضي الى مبدع كل فاعل، هو علّة العلل أو

(١) رسائل الكندي، ١، ص ١٨٣.

(٢) رسائل الكندي، ١، ص ١٩٥.

(٣) المرجع ذاته، ص ٢٠٧٠.

(٤) وهي حركة النقلة فالنمو والتغير والكون والفساد في اصطلاح المتأخرين.

الله. أما العلّة القريبة، فيستحيل أن تكون جزءاً من عالم الكائنات الفاسدات، لأنها إن كانت أحد العناصر الأربعة، فلا بد أن تكون علّة لسائرها، أو أحداها علّة للأخرى، وعندها تكون لا فاسدة، وقد وضعناها فاسدة، أو تكون علّة ومعلولة معاً، وهو خُلف. فلزم أن تكون علّة الكون والفساد القريبة خارجة عن عالم الكون والفساد هذا، وهي الجرم السماوي، أو عالم الأفلاك.

من خصائص هذا الجرم، عند الكندي، أنه خارج عن نطاق عالم الكون والفساد اذن، وأنه يمدّ الكائنات الفاسدات في هذا العالم «بالحركة الذاتية» التي تقترن بالحياة. فوجب والحالة هذه أن يكون حيّاً، وإلا استحال أن يكون علّة الحياة. وما كان حيّاً فهو حاس متحرك، فالفلك اذن حاسّ متحرك. إلا أن من الحواسّ ما هو ضروري للبقاء، مثل الشم واللمس والذوق، ومنها ما هو ضروري للكمال، كالحسّين الشريفين الباقيين، أي السمع والبصر. فوجب أن يتصّف الجرم السماوي بالسمع والبصر، دون الحواسّ الأخرى.

ويستنتج الكندي من ذلك أن الجرْم السماوي لا بدّ أن يتصّف بالنطق أو التمييز.

أولاً: لّما لم يكن وجود هذه الحواسّ عبثاً، وجب أن تكون سبيلاً لتحصيل الفضيلة والمعرفة، وهما لا تتيسران إلا عن طريق النطق والتمييز.

ثانياً: لما كانت الأجرام السماوية علّة كوننا القريبة، كما «رتّبها الباري جلّ ثناؤه»، فهي علّة كوننا ناطقين، فوجب أن تكون ناطقة، وإلا كنّا، ونحن معلولون لها، أشرف منها، وهو خُلف.

ثالثاً: لما كانت قوى النفس الثلاث (أي الغضبية والشهوانية والنطقية) توجد في الحيّ، إما من أجل بقائه أو من أجل تمامه، وكانت الغضبية والشهوانية توجدان من أجل البقاء والنمو، وجب أن تكون لها القوة الناطقة دون القوتين الأخريين.

رابعاً: اذا قسنا قطر الأرض بقطر الكون، ثم قارنا مجموع البشر بمجموع المخلوقات التي تدبّ على الأرض، تبين لنا ضآلة عدد المخلوقات الناطقة، بالنسبة الى ما عداها، وذلك يتنافى مع قدرة الله وحكمته، لما كان من شرف المخلوقات الناطقة، اذا قيست بالمخلوقات غير الناطقة. «ومن ذلك صيّر التي لا تقع تحت الفساد (أي الأجرام السماوية) زمن مدّتها التي فرض لها، جل ثناؤه، أعظم كثيراً من اللاتي تقع تحت الفساد)»[1]، ليتكامل وجود الناطقات في العالم ويتعاظم.

وقد بلغ من حكمة الخالق أيضاً، أن خلق الجواهر البسيطة والمركبة، وصيّر المركبة إما حيّة أو غير حيّة، والحيّ، اما ناطقاً أو غير ناطق، وصيّر جميع المخلوقات متحركة، إما حركة مستقيمة، وهي التي تتصف بها الموجودات الأرضية، أو مستديرة، وهي حركة الأفلاك، وجعل في وسطها جرماً ثابتاً هو الأرض، التي تحيط بها العناصر الأربعة. فالكل (أي الكون) أشبه ما يكون بحيوان عظيم، يتصف أكثره بالقوة النفسانية الفاعلة، كما يتصف بالنطق. ولذلك سمّى

---

(١) رسائل الكندي، ١، ص ٢٥٧.

الحكماء«من غير أهل لساننا»(يعني الرواقيين اليونان) الانسان عالماً صغيراً، لما فيه من القوى المقابلة للعالم الأكبر، وهي النمو والحياة والنطق[1].

أمّا تأثير الأفلاك على الأحداث الأرضية، فقد توفّر عليها الكندي في عدد من مؤلفاته في «الأحكام» (أو التنجيم) كما يستدل من عناوين بعضها، مثل «تقدمة المعرفة بالاستدلال بالأسس من العالية على المسائل»، وفي «دلائل التحسين في برج السرطان» و«في قدر منفعة الاختيارات» وفي«قدر منفعة صناعة الأحكام»و «في الاستدلال بالكسوفات على الحوادث» وسواها[2]. كما تدلّ على ذلك أشاراته المقتضبة في رسائله المنشورة الى تأثير حركات الأجرام السماوية على الامزجة والطبائع في شتّى أنحاء المعمورة. فهذه الحركات تؤثّر في الأصقاع الأرضية، من حيث البرد والحر والرطوبة. فيؤثّر ذلك بدوره في طباع البشر، وهكذا نرى أن الغضب والشبق يغلبان على سكان البلاد الواقعة تحت خطّ الاستواء، والوقار والجلد والعفاف، على أهل المناطق المجاورة للقطب الشمالي[3].

النفس والعقل

إن الطابع الغالب على مذهب الكندي في النفس هو الطابع الأفلاطوني المحدث. ومع أنه يعد في مطلع «قول له مختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة»، بتلخيص كتاب أرسطو في النفس، فهو يكاد يقتصر فيه على أهم بنود فلسفة أفلاطون وأفلوطين في هذا الباب. فيضع أولاً أن النفس جوهر آلهي شريف مستمد من جوهر الباري تعالى، على سبيل الفيض، وأنها تباين الجسد وتقاوم نزوعه نحو الشهوة والغضب وتضبطه كما يضبط الفارس الفرس، اذا همّ أن يجمح به أو يمدّه» [4] ومن خصائص هذه النفس التي تصدر عن نور الباري، كما مرّ، أنها اذا فارقت البدن علمت كل ما في العالم ولم تخف عليها خافية، كما قال أفلاطون.

ويأخذ الكندي أيضاً بنظرية أفلاطون في قوى النفس (أو اجزائها) الثلاث: وهي العقلية والغضبية(ويدعوها الغلبية) والشهوانية، ويبني على هذه القسمة نظرية في الفضائل على عادة الفلاسفة الخلقيين المتأخرين، فالحكمة فضيلة القوة النطقية، عنده والنجدة (أو الشجاعة) فضيلة القوة الغلبية، والعفة فضيلة القوة الشهوانية[5].

وعندما تغادر النفس البدن تلحق بعالم الفلك وترى الباري عزّ وجلّ وتنكشف لها جميع المعارف، كما مرّ. ولكنه يضيف هنا قول أفلاطون أن مقام الأنفس العقلية، متى تجردت عن الجسد

---

(١) المرجع ذاته، ص ٢٦٠.

(٢) ابن النديم، الفهرست، ص ٣٧٦.

(٣) رسائل الكندي، ١، ص ٢٥٥-٢٥٦. قارن مقدمة ابن خلدون، ص ٨٧، حيث يقول ابن خلدون أن يعقوب بن اسحاق الكندي نسب خفة السودان وطيشهم الى «ضعف أدمغتهم وما نشأ عنه من ضعف عقولهم»، مردفاً، «وهذا كلام لا محصّل له ولا برهان عليه».

(٤) رسائل الكندي، ١، ص ٢٧٣.

(٥) المرجع ذاته، ص ١٧٧.

وراء عالم الفلك، في «عالم الربية» (أو العالم العقلي). ولا تعرج الى هذا العالم جميع الأنفس لتوّها، فمنها ما يحلّ في فلك القمر، لما علق به من دنس وخبث، فيقيم فيه زمناً. فاذا تهذّبت وطهرت، صعدت الى فلك عطارد، فالفلك الذي يليه، حتى تصير الى الفلك الأعلى، وتزول عنها جميع الأدران الحسيّة، وعندها يتاح لها أن تلحق «بعالم العقل» وتنعم بنور الله، وتلمّ بجميع المعارف الماماً تاماً، ويفوض لها الله حينذاك «سياسة العالم تلتذ بفعله والتدبير له».

وعلى رغم اقتضاب أقواله في النفس، فقد أفرد الكندي رسالة شهيرة في العقل، للكشف عن المراحل التي يمرّ بها الأدراك البشري. وقد نسج على غرار الكندي في هذا الباب الفارابي وابن رشد وسواهما من الفلاسفة العرب الذين ألّفوا رسائل مفردة في موضوع العقل، يبدو أن النموذج الاصلي الذي استلهمته هو رسالة شهيرة لشارح ارسطو الأكبر، الاسكندر الأفروديسي (اشتهر حوالي ٢٠٥ م) موسومة «بمقالة في العقل»[١].

يقول المؤلف في مطلع هذه الرسالة أن غرضه «رسم قول موجز خبري على رأي المحمودين من قدماء الفلاسفة»، على عادته في رسائل اخرى. ويذكر من هؤلاء المحمودين أرسطوطاليس ومعلّمه أفلاطون، مضيفاً جرياً على التقليد الأفلاطوني المحدث أن «حاصل قول أفلاطون في ذلك قول تلميذه ارسطاليس». ومع ذلك فالرسالة تكاد تكون مقصورة على بسط رأي أرسطو في العقل، كما جاء في الكتاب الثالث من مقالته «في النفس»، وكما فسره شرّاحه، لا سيما الاسكندر الأفروديسي. وأقسام العقل عند الكندي أربعة: ١. العقل بالفعل أبداً. ٢. العقل الذي بالقوة. ٣. «والعقل الذي خرج في النفس من القوة الى العقل»، وهو العقل المستفاد (او العقل بالملكة). ٤. والعقل «البائن» أو الظاهر. وفعل هذا العقل شبيه بفعل الحسّ، من حيث ينتزعان كلاهما صورة الموضوع أومثاله مجرداً عن الهيولي، ويتحدّان به، حتى ليصبح العقل وموضوعه واحداً. هذا في المرحلة الأولى من مراحل التجريد، فاذا ارتقت النفس الى ادراك الصور التي لا هيولي لها أصلاً (وهي نوعيات الأشياء أو كلياتها) بلغت مرحلة العقل المستفاد، وميزته أنه متى حصل للنفس أصبح قنية (أي ملكة) لها، تستعمله متى شاءت، خلافاً للعقل الرابع، الذي خرج الى الفعل أو ظهر ظهوراً تاماً[٢]. ويبدو أن الكندي أراد به العقل الفعّال الذي يقول فيه: «وأمّا الرابع فهو العقل الظاهر من النفس، متى أخرجته، فكان موجودا لغيرها منها بالفعل»[٣].

وجدير بالذكر أنّ هذه الرسالة من الاقتضاب بحيث يصعب إدراك فحواها، لما تثير بعض مقاطعها من اشكالات مستعصية.

---

(١) رسائل الكندي، ١، ص ٢٧٨. راجع «مقالة الاسكندر الأفروديسي في العقل على رأي ارسطوطليس، ترجمة اسحق بن حنين»، في شروح على ارسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، بيروت، ١٩٦١، ص. ٣١ - ٤٣.

(٢) رسائل الكندي، ١، ص ٣٥٥ وما بعد.

(٣) رسائل الكندي، ١، ص ٣٥٨. ويدعو الاسكندر الأفروديسي هذه العقول: العقل الهيولاني، فالعقل بالملكة، فالعقل المستفاد، فالعقل الفعال. راجع مقالة الاسكندر، ص ٣١ وما بعد.

قلنا إن الكندي ينسج على منوال أفلاطون في قسمة أجزاء النفس الى ثلاثة، هي النطقية والغلبية والشهوانية، التي تقابلها عنده (وعند أفلاطون) فضائل ثلاث، هي الحكمة والنجدة والعفة. وتعريف الفضيلة عنده أنها «الخلق الانساني المحمود»، الذي يتقوَّم بالاعتدال، فكان الخروج عن الاعتدال رذيلة، إن لجهة الافراط أوجهة التقصير. والاعتدال مشتق من العدل، عند الكندي، فكانت الفضيلة بالنسبة الى «الاثار الكائنة عن النفس هي العدل في تلك الاثار». والرذيلة عبارة عن الجور المقابل له[1]. وهذا الكلام خليط من أقوال أفلاطون وأرسطو في العدل، وإن كان الطابع الأفلاطوني هو الغالب على فلسفة الكندي الخلقية.

وأهمّ رسالة خلقية وصلتنا من رسائل الكندي هي «الحيلة في دفع الأحزان»، وهي رسالة يغلب عليها الطابع الرواقي الذي دخل العالم العربي من الباب العريض، الذي يصعب تميّز عناصره وروافده، وإن كان الكندي يستشهد فيها وفي «رسالة ألفاظ سقراط» بأقوال هذا الحكيم الخلقية.

يستهل الكندي هذه الرسالة بتعريف الحزن بقوله إنه «ألم نفساني يعرض لفقد المحبوبات أو فوت المطلوبات». فوجب أن نفحص هل يمكن أحد أن يتملص من هذه الاسباب، فينال جميع مطلوباته، ويسلم من فقد جميع محبوباته؟ والجواب أن ذلك ممتنع في عالم الكون والفساد، اذ الدوام والثبات لا يوجدان إلا في العالم العقلي. فعلينا والحالة هذه التعلق بهذا العالم، والتنكب ما أمكن عن العالم الحسّي ومقتنياته الزائلة. وذلك سرّ السعادة القائمة على العزوف عن كل ما هو فانٍ. والمحبوبات الحسيّة إذا تدبرناها ليست مما في الطبع، بل في العادة، فوجب علينا التمرس بتقبل فقد المحبوبات وفوت المطلوبات، وعندها يسهل علينا تجرّع الاحزان والسلوان على فقد ما كان عزيزاً علينا.

ومن السبل المفضية الى ذلك أن نذكر أن الحزن إما أن يكون ناجماً عن فعلنا أو عن فعل غيرنا. في الحالة الأولى، يقضي العقل السليم بالامساك عمّا كان من شأنه أن يحزننا، وفي الحالة الثانية، يقضي بدفع المحزن إذا أمكن، وعدم الاستسلام للحزن قبل وقوع المحزن، فلعلّه أن لا يقع. فاذا وقع، فواضح أن لا حيلة لنا فيه، فما علينا إلاّ التذرع بالصبر.

ومن «لطيف الحيلة» في ذلك، كما يقول الكندي، أن نتذكّر الأحزان التي ألمت بنا من قبل، فلم نلبث أن سلوناها. وأن نتذكّر أن كل ما فاتنا، فقد فات خلقاً كثيراً غيرنا. ولنتذكّر خاصة أننا اذا أردنا أن نسلم من كل بلاء، فقد أردنا أن لا نكون، «لأن المصائب انما تكون بفساد الفاسدات، فان لم يكن فساد لم يكن كائن. فاذن إن أردنا أن لا تكون مصائب، فقد أردنا أن لا يكون الكون والفساد في الطبع»[2]. وذلك ضرب من المحال، فجلبنا على أنفسنا الشقاء جهالة

(١) رسائل الكندي، ١، ص ١٧٩.

(٢) راجع: ماجد فخري. الفكر الاخلاقي العربي، الجزء الثاني، ص ٢٠.

وغياً. وعلى ذلك يقاس الحزن المقترن بخوف الموت. فالعاقل انما يخاف من ما هو رديء، والموت ليس برديء، وانما خوف الموت رديء[1]. فمن أراد أن لا يكون موت فقد أراد أن لا يكون «انسان بتة، لأن حدّ الانسان هو الحيّ الناطق المائت»، والموت هو تمام طباعنا، فان لم يكن موت لم يكن انسان[2].

فمن اهتدى بهدي العقل أدرك أن الحزن، ولا سيّما الحزن الناجم عن الخوف من الموت، انما هو وليد الجهل، الذي يمتنع على صاحبه ادراك الاشياء على حقيقتها، أو كما يقول الكندي مشدداً على دور العقل في تحصيل السعادة والتنكبّ عن الشقاوة: «فاذن عدم جميع الأشياء التي دون الحياة الدنيائية من القنيات الحسّية ليس برديء. بل الحزن عليها رديء، لانها آلام ندخلها على أنفسنا ليست باضطرارية. فنحن اذن اذا كنا كذلك رديؤ والطبع رديؤ والعيش. فان من رضي بذلك رديء الاختيار، عادم عقله. لأنّ العقل يضع الأشياء مواضعها. فأما عدم العقل فيضع الاشياء، غير مواضعها ويظنّها بخلاف ما هي»[3].

٢ـ الرازي وابن الراوندي

انبجاس التيار العقلي

كان من نتائج النزعة العقلية التي اقترنت بتسرّب الفلسفة اليونانية الى العالم العربي بزوغ روح جديدة من البحث الحرّ والجرأة الفكرية التي لم يكن للأوائل عهد بها. ومع أن أعلام «الاعتزال»، أولى الحركات الفكرية الاسلامية، إستطاعوا أن يمتصّوا الصدمة العقلية الناجمة عن هذه الروح الجديدة، فقد قام بين ظهرانيهم نفر من أجرأ المفكّرين، ممّن أخذوا ببعض بنود الفلسفة الطبيعية وفسّروا الأحداث الطبيعية، تفسيراً عقلياً أو ميكانيكيا بحتا، شيمة النظام، أو أنكروا الترابط العقلي بين تلك الأحداث، شيمة صالح قبة[4] وقد ذهب بعضهم، شيمة ابن الراوندي (ت ٢٩٨/٩١٠)، الذي كان من أعلام المعتزلة أصلاً، قبل أن تساوره الشكوك، الى أن العقل البشري قادر بفضل طاقاته الطبيعية على معرفة الله والفصل بين الخير والشر والثواب والعقاب، فلم يكن للوحي أو التنزيل والحالة هذه أيّ داع. ونحن اذا فحصنا أقوى حجة على صحّة نبوّة محمد وهي القرآن، لم يثبت لنا بالدليل العقلي ما يُنسب اليه من أعجاز قائم على ما اتصف به من بلاغة أو احكام. اذ لا يمتنع في العقل كما يقول: «أن تكون قبيلة من العرب أفصح

(١) المصدر ذاته، ص ٢٥. قارن: أفلاطون محاورة فيدون، ٦٧ أ، ومحاورة لدفيذ، ٢٧ د.

(٢) الفكر الأخلاقي العربي، ٢، ص ٢٥.

(٣) الفكر الأخلاقي العربي، ٢، ص ٢٦.

(٤) صبيح بن عمرو، يدرج أحياناً في عداد المرجئة وأحياناً في عداد القدرية. لقب بصالح قبة. حين سئل ذات يوم، وقد أنكر ضرورة الترابط بين الحسّ والعلم: أتنكر أنك الآن في مكة جالس تحت قبة، وأنت لا تدرك ذلك لأن الله لم يخلق فيك العلم بذلك؟ فأجاب: لا أنكر. ويشبه مذهبه هذا مذهب أبي الحسين الصالحي، من معاصري الخياط (ت ٢٩٠/٩٠٢).

من القبائل كلّها، وتكون عدّة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدّة أفصح تلك العدّة. . وهب أن باع فصاحته طالت على العرب، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان وما حجته عليهم؟»[1].

على أن موقف الكندي من هذه التطوّرات الفكرية كان فريداً حقا. فعلى الرغم من ألمامه بشتى جوانب الفكر اليوناني، وافتتانه بأعلامه، كأفلاطون وسقراط وأرسطو، فقد بقي أميناً لعقيدته الدينية، متمسكاً ببنودها الكبرى، مثل خلق العالم من لا شيء وحدوث الزمان وحشر الاجساد والعناية والتدبير الآلهيّن، وضرورة الوحي الآلهي كرديف للعقل، حتى بقي في حرز من التشكيك الديني. ومع ذلك لم ينج بعض تلامذته من غائلة الشك، حتى لكأن التيار العقلي الذي اطلقه الكندي كان كفيلاً بجرف كل شيء، كما يستدل من سيره تلميذه أحمد بن الطيب السرخسي، الذي كان معلماً ونديماً للخليفة المعتضد (٢٧٩-٢٩٠/٨٩٢-٩٠٢)، قبل نبذه وقتله سنة ٢٨٦/٨٩٩. ومع أننا لا نعرف إلا النزار اليسير عن سيرة هذا الفيلسوف، فنحن نعلم أنه كان مولعاً، على غرار أستاذه الكندي، بالمنطق وعلم الكلام والفلك. وقد بلغ من علو منزلته ودالته على الخليفة أن أباح لنفسه التطرّق في حضرته الى مواضيع تنم عن الزندقة. وفي بعض الروايات أنّه دوّن شكوكه الخاصة في مؤلفات عدّة اتّهم بها الأنبياء بالتدجيل، فآل به ذلك الى الهلاك.

أبو بكر الرازي، حياته وآثاره

إلا أن أعظم علم من أعلام النزعة العقلية والتحرّرية الجديدة فارسيّ آخر، هو أبو بكر محمد بن زكريّا الرازي، الذي ولد في مدينة الريّ بخراسان، واشتغل بالصيرفة في شبابه، وقيل بالضرب على العود، قبل التحوّل الى الطبّ، فبرز فيه حتى بات فيما بعد يعرف «بطبيب الاسلام غير المنازع»، كما يقول احد الثقاة، وأصبح رئيس البيمارستان (أي المستشفى) في مرو، ثم بغداد. ويروى أنّه اشتغل بالكيمياء أيضاً، فضلاً عن الفلسفة. وأصيب في أواخر أيامه بماء نزل على عينيه، فأشار عليه اصدقاؤه بالاستشفاء. فأجاب معتذراً: «قد أبصرت من الدنيا حتى مللت»[2].

إن ما يهمنا في هذا الكتاب بالطبع هو دور الرازي في تطور الفكر الفلسفي بالدرجة الاولى. وجدير بالذكر في هذا المقام أن الرازي الذي ألف عدداً كبيراً من التصانيف في جميع فروع الفلسفة (باستثناء الرياضيات) يبرز كحامل لواء الأفلاطونية في تاريخ الفلسفة العربية. ومع أن العدد الأكبر من مؤلفاته المائتين لم يصلنا، فيمكن التحقق من ذلك بالرجوع الى عناوين بعض

---

(١) راجع: عبد الأمير الأعسم، تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ١٢٨.

(٢) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ١، ص ٣١٣.

(٣) يقول الرازي في السيرة الفلسفية أن عدد مؤلفاته بلغ الـ ٢٠٠.

منها، مثل «العلم الآلهي على رأي أفلاطون» و «العلم الالهي على رأي سقراط» و «الطب الروحاني» الذي يذكرنا بقسمة أفلاطون للعلوم في الجمهورية الى جسمانية وروحانية، «وتفسير كتاب طيماوس» (محاورة أفلاطون الشهيرة في الكونيات) وسواها.

يضاف الى هذه المؤلفات عدد من الرسائل في ابواب المنطق الأرسطوطالي وكتاب «شرح مذهب أرسطو في العلم الالهي» وكتاب الهيولي المطلقة الجزئية و«كتاب الخلاء والملاء»، وهما الزمان والمكان «وكتاب السيرة الفاضلة» «وكتاب ميزان العقل» وكتاب في «آثار الامام الفاضل المعصوم» وكتاب «الآراء الطبيعية» (الفلوطارخس) الخ.

القدماء الخمسة وخلق العالم

تدور فلسفة الرازي الالهية على مذهبه في القدماء الخمسة، وهي الباري والنفس والهيولي والزمان والمكان، التي اعتبرها المبادىء المتافيزيقية الكبرى التي يتقوم بها العالم. ومع أن المصادر القديمة تذهب الى أن الرازي استمد هذه المبادىء عن الحرانيين، فتعقب أرائه الفلسفية بدقة يدل على أنها مستمدة بجملتها من فلسفة أفلاطون الذي نسج الرازي على منواله في عدد من أمهات القضايا، كما خرج على أرسطو فقال بالخلاء خلافاً لأرسطو، واعتبر الحركة خاصة جوهرية من خواصّ الجسم، بينما أسندها أرسطو الى الطبيعة، من حيث هي مبدأ حركة وسكون. كذلك أقر المذهب الذري على طريقة ديمقريطس، وهو مذهب كان أرسطو من أشد معارضيه.

ولعلّ أبلغ جانب أفلاطوني في فلسفة الرازي هو نظريته في النفس. فقد ذهب على غرار أفلاطون الى أن النفس، وهي أحد المبادىء القديمة الخمسة عنده، وجدت أصلاً مفارقة للمادة، ولكنها بُليت بعشق الهيولي، أحد المبادىء الخمسة الأخرى، فسعت الى الاتحاد بها، عن طريق التلبس بالصورة، حتى يتاح لها نيل الملذّات الجسدية. ولكن لما كان من طبع المادة الامتناع عن التلبس بالصور ومجافاتها، اضطر الباري إلى اعانة النفس على الخلاص من بلائها ذلك، فخلق العالم بصوره الهيولانية المختلفة، حتى تتمكن النفس من إرواء غليلها من الملذّات الجسدية، ولو إلى حين. كذلك، خلق الباري الانسان ووهبه العقل من «جوهر ألوهيته»، حتى يتمكن العقل من أن يوقظ النفس آخر الأمر من سباتها في عالم الحسّ، ويذكرها بموطنها الأصلي في العالم العقلي. وهكذا كتب على النفس أن تتحرر من ربقة الجسد بمقدار ما تدرك حقيقة مصيرها النهائي،عن طريق الفلسفة،فاذا أدركته عادت الى العالم العقلي. أما النفوس التي لم يتيسر لها هذا التحرر بحكم انهماكها بمشاغل هذا العالم السفلي وملذاته، فانها تستمر في الدوران فيه على سبيل التناسخ، حتى يتاح لها اكتشاف سر الفلسفة الشافي، فتتجه شطر العالم العقلي. فاذا اكتشفته وتطهرت من أدرانها جميعاً، أتيح لها أن تلحق بالعالم العقلي، وعندها يتلاشى العالم السفلي وينحل الى العناصر الاصلية التي كان مركباً منها، وهي الهيولي والصورة والزمان والمكان، ويصير أثراً بعد عين.

ولا يكتفي الرازي بهذا التصوير الشعري البارع لخلق العالم، بل يعمد الى تعليل الخلق

تعليلاً عقلياً، فيتساءل: هل خلق الله العالم ابتداء أم انبثق عنه ضرورة على سبيل الفيض؟ فيجيب أننا اذا قلنا بالضرورة وجب أن يكون الخالق داخلاً تحت مقولة الزمان على غرار العالم الذي خلقه في الزمان، مادام المعلول يكافيء العلة في الجوهر لا محالة. أما اذا قلنا بالارادة، لم يكن لنا مناص من سؤال آخر: وهو لِمَ اختار الباريء خلق العالم في الزمان الذي خلقه فيه دون سواه؟[1].

ينمّ جواب الرازي على السؤال الاخير عن تداخل العناصر الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة في تفكيره، وعن براعته في دمج المبادىء الازلية الخمسة في نظام متافيزيقي متماسك. فالنفس، كما رأينا، وجدت منذ الأزل مع الباريء والهيولى والزمان. إلا أن تعلقها بالهيولى حمل الباري آخر الأمر على خلق العالم ليكون مسرحاً لتلذّذها بالصور الهيولانية، الناجمة عن اتحاد الهيولى بالصورة. إلاّ أن هذا التلذذ لا بدّ أن ينقطع عندما تستفيق النفس على حقيقة انتمائها الى العالم العقلي، فاذا لحقت به لم يلبث هذا العالم السفلي أن يزول. فالكون اذن مخلوق ابتداءً في الزمان، كما رأى أفلاطون، ولكنه زائل، خلافاً لما ذهب اليه أفلاطون من أنه مخلوق ولكنه أبدي، أي لا نهاية زمانية لوجوده.

انكار النبوة أو الوحي الالهي

اذا كانت الفلسفة هي سرّ خلاص النفس من ربقة الجسد، بل سرّ انعتاقها من أسر العالم الهيولاني برمته، فأي دور تلعب النبوّة (أو الوحي) عند هذا الفيلسوف؟ لم يتحرّج الرازي قطّ في إنكار حاجة البشر الى النبوّة في تحصيل المعارف التي تتوقف عليها سعادته في العالمين السفلي والعلوي، ما دامت هذه السعادة لا بدّ أن تنكشف للعقل انكشافاً تاماً. فهذا العقل نور الهي وهبه الله للانسان من «جوهر الوهيّته»، فكان كافيا لتبليغه السعادة المرجوة. أضف الى ذلك أن النبوّة (أو رسالة الانبياء) كانت تاريخياً مدعاة لاضرام الفتن بين البشر وسفك الدماء والتقاتل بين الفئة التي اختصّها الله بالرسالة (ويعني العرب) وسواها من الفئات التي لم تنعم بهذه الحظوة عند الباري (ويعني الشعوب الأخرى ومنهم الفرس). وقد بلغ من تعلق الرازي بالعقل واشادته بشرفه وفضله أنه لم يجد دونه من نصير. وهذا هو الجانب من فلسفته الذي أدّى الى تألّب الخصوم عليه من اسماعيليين أمثال مواطنه وسميّه أبي حاتم الرازي (ت ٣٢٢/٩٢٣)، وأشاعرة ومشّائين، واتهامه بالمروق من الدين.

«الطب الروحاني»

لا يسعنا أن نختم هذا الفصل دون عرض مقتضب لفلسفة الرازي الأخلاقية التي تعكس الأثر السقراطي والأفلاطوني أيضاً الى حد بعيد.

---

(١) رسائل الرازي الفلسفية، ص ٢٩٠ وما يلي.

يستهلّ الرازي «الطب الروحاوني» ، مؤلفه الأخلاقي الأصيل ، بالاشادة بفضل العقل الذي يتميز به الانسان عن الحيوان ، ويتقن به الصناعات ، كما يقول ، ويدرك حقائق الأشياء الخافية ، ويصل به الى معرفة الباري عز وجل . وعنده أن سرّ «الطب الروحاني» الهادف الى اصلاح النفس ، كما يهدف «الطب الجسماني» الى اصلاح الجسد ،«هو قمع الهوى ومخالفة ما يدعو اليه الطباع في اكثر الأحوال ، وتمرين النفس على ذلك وتدريجها اليه»[1]. ويبني الرازي هذه النظرية الخلقية على نظرية سقراط وأفلاطون ، «شيخ الفلاسفة وعظيمهـا» في النفس ، باجزائها الثلاثة ، وهي العقلية (أو الالهية) والغضبية (او الحيوانية) والشهوانية (أو النباتية) . والصلة بين هذه القوى الثلاث تتلخص عند الرازي في أن النباتية انما تغذو الجسم الذي هو آلة النفس الناطقة وأداتها ، والغضبية تعين الناطقة على قمع النفس الشهوانية . واذا لم تدرك النفس الناطقة حقيقة حالها ومفارقتها للجسد وتتطلع نحو العالم العقلي الخارج عن عالم الكون والفساد ، وتلحق به آخر الأمر ، بقيت تعاني الألام المبرحة والهموم المؤذية . ومع أن الرازي يستند بالدرجة الأولى الى رأي أفلاطون «ومن قبله سقراط المتخلي المتآله» ، كما يقول ، فهو يذهب الى أن «زمّ الهوى والشهوات» هو ما انعقد عليه إجماع كل ذي رأي وكل ذي عقل وكل ذي دين . ويكفي أن يتأمل العاقل ، كلّما قاسى من مرارة قمع الهوى ومشقته ، في الحلاوة والالتذاذ اللذين يعقبانه ، ثم كيف تزول هذه المرارة تدريجياً بالاعتياد ، وتترسخ في نفسه الفضائل المقارنة «للخلق والعادة» ، وتذلّ نفسه الشهوانية ، ويتعاظم سروره وبهجته بالمنافع العائدة عليه ، ويلهج الناس بمدحه ويشتاقون الى الاقتداء به .

وبعد تقرير هذه المقدّمة العامّة ، وهي أن الفضيلة عبارة عن «زمّ» الهوى وقمع الشهوات ، المقترنين بتسخير القوّتين الغضبية والشهوانية للناطقة ، يتطرّق الرازي الى السبل المفضية الى بلوغ هذه الفضيلة ، ومنها أن يبدأ المرء بالتعرّف الى عيوب نفسه[2] بمفرده ، فاذا تعذر ذلك عليه ، فليلازم رجلاً عاقلاً يفيده بأمانة واخلاص عمّا يراه فيه من المعايب ، فيصغي اليه ويشكره على ذلك ويفرح به . وقد يعمد الى استشارة جيرانه ومعارفه واخوانه في ما يرونه من حاله ، حتى تتبيّن له عيوبه بوضوح . وعليه فضلاً عن ذلك أن لا يستنكف من تعريض اعدائه بمساوئه وعيوبه ، لأن من شان العاقل أن يستفيد من اعدائه ، كما يقول جالينوس في كتاب آخر عنوانه «في أن الأخيار ينتفعون بأعدائهم»[3].

اللذة

ومن المواضيع التي عالجها الرازي في عدد من مؤلفاته اللذة . وهو يصفها بانها «اعادة مـا

---

(١) الطب الروحاني (في الفكر الأخلاقي العربي) ، ٢، ص ٣٢.

(٢) عنوان أحد كتب جالينوس الخلقية الذي سبقت الاشارة اليها . وقد تأثر بها سائر الفلاسفة الخلقيين من الرازي الى مسكويه .

(٣) الفكر الأخلاقي العربي، ٢، ص ٣٨.

أخرجه المؤذي عن حالته الى حالته التي كان عليها»، أو «الرجوع الى الطبيعة»، كما يقول أفلاطون في بعض محاوراته[1]. فلزم عن ذلك أن اللذة لا تحصل إلا بمقدار الأذى الناجم عن الخروج عن الطبيعة. فبمقدار أذى الجوع تكون لذّة الشبع، وبمقدار أذى العطش، تكون لذّة الارتواء. وآفة المستغرقين في طلب اللذّة أنهم لم يفهموها على حقيقتها، وتمسكوا منها بالحالة الثانية التي هي انقضاء الأذى والعودة الى الحالة الطبيعية الأولى. وهم لو اعتبروا بالمهالك والمخاطر التي يتعرّض لها طالب الشهوة، لما ركبوا المراكب الخشنة في سبيلها.

ومن أقوى الشهوات التي تقترن بها اللذة شهوة العشق، التي تستحوذ على النفس الشهوانية، حتى يجاوز أصحابها حدّ البهائم في الانقياد لها. وهذه الشهوة التي تقترن بلذة الباه، هي من أقبح الشهوات عند النفس الناطقة «التي هي الانسان على الحقيقة»، لأن طالبيها لا يكتفون بأصابتها من أي موضع اتفق، كما تفعل البهائم، بل يريدوها من موضع واحد دون سواه (هو المعشوق)، فيضمّون بذلك «شهوة الى شهوة» بعد أن «انقادوا وذلّوا ذلاً على ذلّ وازدادوا عبوديّة على عبودية»[2].

أضف الى ذلك أن العشاق يتكبدون في طلب اللذة وقضاء الوطر من الجهد والضنا والهمّ والكرب ما يؤدّي الى الضمور والسقم، واحياناً الى الجنون والوسواس، اذا لم يصيبوا المطلوب. ثم انّهم لو اعتبروا أن مفارقة المحبوب لا بدّ حاصلة بالموت او الفراق، وأن كثرة مخالطته تزيد في لوعة الفراق، لبادروا الى كفّ النفس ابتداءً وزمّها عن التعلق بالهوى قبل استحواذه عليهم، وفطمها عنه قبل استحكامه منها. ولا نعتبر ن، كما يقول، بحجة فئة من الرعناء الموسومين بالظرف والأدب، الذين ذهبوا الى أن الفسق يستحوذ على ذوي الطباع الرقيقة والأذهان اللطيفة، ويحمل على النظافة واللباقة وحسن الزينة مستشهدين بالعشاق من الشعراء والأدباء وسراة القوم، بل والانبياء أيضاً. فرقة الطباع ولطافة الأذهان، انما تعرفان في عرف الرازي من أشراف اصحابها «على الأمور الغامضة البعيدة والعلوم اللطيفة الدقيقة، وتبينّ الأشياء المشكلة الملتبسة، واستخراج الصناعات المجدية المفيدة». وهذه من خصال الفلاسفة دون سواهم، وهم الذين لا ينقادون للعشق، إلا بقدر. بل ينقاد للعشق في أغلب الأحيان «أجلاف الأعراب والأكراد والأعلاج والانباط»[3]. أما اليونان «وهم أدق الأمم فطنة وأظهرهم حكمة»، فهم أقل الامم انقياداً له. وسرّ غلط هؤلاء الرعناء أنهم يحسبون أن العلم والحكمة تكمن في الالمام بالنحو والشعر والفصاحة والبلاغة، وهي أبعد ما تكون عن الحكمة، في رأي الفلاسفة، الذين عرّفوا الحكيم بقولهم إنه «من عرف شروط البرهان وقوانينه (في المنطق) واستدرك وبلغ من العلم الرياضي والطبيعي والعلم الالهي مقدار ما في وسع الانسان بلوغه»[4].

---

(١) راجع: فيليبوس، ٣١ وطيماوس ٦٤. وهو مذهب جالينوس في اللذة أيضاً.

(٢) الفكر الأخلاقي العربي، ٢، ص ٣٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٤١.

(٤) المرجع ذاته.

من ذلك يتدرّج الرازي الى معالجة عدد من الرذائل أو «العوارض الرديئة» التي لا تصلح النفس إلا بمداواتها، وهي العجب والحسد والغضب والكذب والبخل والهمّ والشره والسكر والجماع «وطلب الرتب والمنازل الدنيائية» وخوف الموت. وهذا العارض الأخير الذي كان الكندي قد عرض له، كما رأينا، لا يمكن دفعه إلا من جهتين: (أ) إما القناعة بأن النفس تصير بعد الموت الى حال أفضل من حالها في هذا العالم، وهو مطلب عسير، يستدعي النظر في جميع المذاهب الفلسفية والديانات المختلفة التي تثبت وجود حياة أخرى بعد الموت، أو (ب) بالتخلي عن هذا المطلب لاستعصائه، والعمل على اقناع من يرى أن النفس تفسد بفساد الجسد من ماديين وملحدين، أن الاستمرار على الخوف من الموت دليل على تطليق العقل والانقياد الى الوهم.

في هذا المقام يورد الرازي حجّة أبيقورس (ت ٢٧٠ ق. م.)، الفيلسوف المادي الشهير، الواردة في رسالته الى تلميذه مينيقاوس[١]، وهي أن الانسان لا يصيبه بعد الموت أذى قط، لأن الأذى مقترن بالحسّ والحسّ لا يلحق الا بالحيّ. فمن مات لم يعد يلحقه من الأذى (او اللذة) شيء، فلم يعد للخوف أو التهيّب منها بالنسبة اليه معنى. ثم إن اللذة، كما مرّ، عبارة عن الراحة من المؤلم، فمن استراح من الأذى بالموت إستراح من اللذة. وأخيراً، كما قال الكندي في «الحيلة لدفع الأحزان»، من البديهي أن الاغتمام مما لا بدّ من وقوعه جهل، فالغمّ الناجم عن خوف الموت والجزع منه جهل أيضاً. ومن حقنا في هذا الباب أن نغبط البهائم التي لا تخاف الموت أو تجزع منه.

ومع ذلك لا يسقط الرازي الوجه الآخر للمشكلة، وهو الوجه المبني على الاعتقاد ببقاء النفس بعد الموت،) اذ يلزم عنه أن الرجل الخيّر الفاضل المكمّل لاداء ما «فرضته عليه الشريعة المحقّة» ينبغي له أن لا يخاف من الموت، لأن هذه الشريعة وعدته بالوصول الى النعيم الدائم. فاذا ساوره الشك في هذه الشريعة فما عليه إلاّ البحث جهده عن «الشريعة المحقّة»، وعندها لا بدّ أن يظفر بالصواب. «فان عدمه، ولا يكاد يكون ذلك، فان الله تعالى أولى بالصفح عنه والغفران له، اذ كان غير مطالب بما ليس في الوسع»[٢].

* * *

(١) راجع: ديوجينيس لايرتيوس، الكتاب العاشر، ١٢٤ - ١٢٥.

(٢) الفكر الأخلاقي العربي، ٢، ص ٦٤.

الفصل الرابع

تكامل الافلاطونية المحدثة في زيّها العربي

١ - مِنَ الكِنْدي إلى الفَارابي

انطوت فلسفة الكندي على ملامح أفلاطونية محدثة واضحة. إلاّ أن السمة الغالبة على هذه الفلسفة اسلامية، مع أنها لم تخل من بعض الملامح الأرسطوطالية، كما رأينا. أما السمة الغالبة على فلسفة الرازي فهي افلاطونية، تعارضت مع العقيدة الدينية من عدّة وجوه. على أن أوّل واضع لأسس الأفلاطونية المحدثة في زيّها العربي هو فيلسوف من فلاسفة الجيل الثاني محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، أول كبار المناطقة والفلاسفة الآلهيين الاسلاميين. وقد أغدقت المصادر القديمة الثناء على هذا الفيلسوف، كأوحد مناطقة عصره وكبير شراح فلسفة أفلاطون وأرسطو.

حياة الفارابي وآثاره

يتلخّص كلّ ما نعرفه عن الفارابي تقريباً في أنه من أهل فاراب من أعمال خراسان ومواليد سنة ٢٥٧ / ٨٧٠، وأن أباه كان قائداً في الجيش يتحدر على الأرجح من أصل تركي. وفد الفارابي على بغداد وهو في الأربعين من العمر، حيث التقى بعدد من كبار وعلماء العصر، أمثال أبي بشر متّى ويوحنا بن حيلان، فأخذ عنهما المنطق. وبعد رحلة قصيرة الى مصر عاد الى حلب، حيث أقام في بلاط الأمير الحمداني سيف الدولة (٣٠٦-٣٥٧/٩١٨-٩٦٧) وهو من كبار نصراء العلم والأدب والفلسفة. وكان سيف الدولة يكنّ للفارابي الاجلال الجمّ، إلا أن اقامته في البلاط الحمداني لم تطل، فوفد على دمشق، حيث قضى نحبه عن عمر يناهز الثمانين سنة ٣٣٩ / ٩٥٠.

يمكن استشفاف مكانة الفارابي في تاريخ المنطق والفلسفة من فقرة وردت في بعض المراجع القديمة مأخوذة عن كتابه المفقود «في ظهور الفلسفة» . ويشير الفارابي في هذه الفقرة الى انتهاء أمر الفلسفة في أيام حلول اليونانيين بالاسكندرية (يعني البطالمة) حتى عهد كليوباطرا (٦٩ - ٣٠ ق . م .) ، مردفاً أنه لدى وفاتها عهد أغسطس بجمع كتب أرسطو الى أندرونيقوس (اشتهر حوالي ٤٠ ق . م .) ، فحمل معه نسخة منها الى روما ، وأبقى نسخة أخرى في الاسكندرية ، بقيت حتى ظهور المسيحيّة. فبطل عندها التعليم في روما واستمرّ بالاسكندرية ، ثم انتقل منها الى بغداد حتى آل الأمر (في باب تعليم المنطق) الى يوحنـا بن حيلان الذي تتلمذ عليه الفارابي نفسه ، كما مرّ[1] . وكان التقليد الاسكندراني يقضي بالتوقف عند «كتاب القياس» ، فلم يلتزم به الفارابي ، بل علّق على سائر كتب المنطق الأرسطوطالي الأخرى ».

وبالفعل تشمل مجموعة شروح الفارابي المنطقية على شرح «أيساغوجي» «فالمقولات» «فالعبارة» «فالقياس» «فالبرهان» «فالمغالطة» «فالجدل» ، ناهيك بعدد من كتب التوطئة التي عني بها الفارابي ، كما يبدو ، «كالالفاظ المستعملة في المنطق» «والفصول الخمسة» وسواها . وهي تشهد جميعها على طول باع صاحبها في ميدان المنطق الذي بزّ فيه كلا الكندي والرازي .

وتشمل المجموعة الفارابية كذلك كتاب «فلسفة أفلاطون واجزائها ومراتبها» و«فلسفة ارسطوطاليس» ،وهما أوفى ماوضعه الفلاسفة العرب في هذين البابين حتى تلك الحقبة ، ويدلاّن على سعة اطلاع الفارابي على التراث الفلسفي اليوناني ، بشكليةِ الأفلاطوني والأرسطوطالي . يضاف اليهما كتابه الشهير «في الجمع بين رأيي الحكميين» ، الذي يعكس التأثيرات الأفلاطونية المحدثة في الحقبة اليونانية المتأخرة ، ولا سيّما التقليد القائل باتفاق أرسطو وافلاطون حول جلّ المسائل الكبرى . ولعلّه استمد بعض آرائه في هذا الموضوع من فرفوريوس الصوري الذي ينسب اليه كتاب مفقود في المعنى ذاته .

أقسام العلوم العقلية والنقلية

ومن أهم مؤلفات الفارابي الأخرى كتاب «أحصاء العلوم» الذي وضع فيه أسس النهج الاسلامي في تقسيم العلوم أو تصنيفها . وأوّل أقسام العلوم ، عند الفارابي ، العلوم اللسانية التي تشتمل على علوم المفردات والمركبات وقواعد الاعجام والاعراب والعروض وسواها . يلي ذلك العلوم العقلية التي تشمل المنطق ، باجزائه الثمانية ، وهي «المقولات» و«العبارة» و«القياس» و«البرهان» و«الجدل» و«الفلسفة» «والخطابة» «والشعر» ، فضلا عن «الايساغوجي» . وهو يعرّف المنطق بقوله ، إنه العلم «بالقوانين التي من شأنها ان تقوّم العقل وتسدّد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات»[2]. وهو يقارن المنطق

---

(١) راجع : ابن أبي اصبعة ، عيون الانباء ، ٢ ، ص ١٣٤ .

(٢) احصاء العلوم ، ص ٥٢ ،

بالنحو قائلاً ان نسبة المنطق الى المعقولات، كنسبة النحو الى اللسان والألفاظ، ويردّ على اولئك النحاة واللغويّين الذي كانوا يرون، على غرار أبي سعيد السيرافي في محاورته الشهيرة مع أبي بشر متّى[1] ان النحو فضل لا يحتاج المرء اليه متى اتقن علوم اللغة، لا سيّما النحوْ. وعند الفارابي أن من لم يتمكن من قوانين المنطق لم يأمن من الغلط في الاستدلال، ولم يقف على مداخل الغلط والتلبيس، سواء فيما يقوله هو أو خصمه. «فانا إن جهلنا المنطق»، كما يقول، «لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم وكيف أصاب ومن أي جهة أصاب . . . ولا على غلط من غلط منهم أو غالط، كيف ومن أي جهة غالط أو غلط، وكيف صارت حجّته لا توجب صحة رأيه. فيعرض لنا من ذلك إما أن نتحير في الآراء كلها، حتى لا ندري أيّها صحيح وأيها فاسد، وإما أن نظن ان جميعها على تضادها حق أو نظن أنه لا شيء منها حق . . . فنكون في جميع ذلك كما يقال في المثل: حاطب ليل»[2].

وتشمل العلوم العقلية علم التعاليم وأقسامه، وهي:

١ . علم العدد، العملي والنظري.

٢ . علم الهندسة، العملي والنظري

٣ . علم المناظر، الذي يدخل فيه البصريّات وتقدير المساحات والأبعاد.

٤ . علم النجوم بقسميه:

أ . علم أحكام النجوم الذي يدور على «دلالات الكواكب على ما سيحدث في المستقبل وعلى كثير مما هو الآن موجود». (وقد ألّف الفارابي في هذا الباب كتاباً وسمه «بما يصحّ وما لا يصحّ من علم أحكام النجوم»).

ب . علم النجوم التعليمي (المعروف بعلم الهيئة أو الفلك) وهو الذي يفحص عن الأجرام السماوية وأشكالها وأوضاعها وحركاتها.

٥ . علم الموسيقى، المشتمل على علم أصناف الألحان والتآليف، وهو قسمان أيضاً: عملي ونظري. (وللفارابي كتاب الموسيقى الكبير وهو من أوفى المؤلفات العربية في الموسيقى).

٦ . علم الأثقال.

٧ . علم الحيل، ويدخل فيه «العلم المعروف عند أهل زماننا بالجبر والمقابلة» وهو مشترك بين العدد (أي الحساب) والهندسة، كما يدخل فيه علم الحيل الهندسية العملية (أي الميكانيكا).

وثاني أقسام العلوم العقلية الطبيعيات وهي ثمانية، جميعها في كتب أرسطو. أما مواضيعها فهي:

---

(١) راجع محاورته مع ابي بشر متى أدناه في هذا الكتاب.

(٢) احصاء العلوم، ص ٥٧.

أ. الفحص عن مبادىء الاجسام البسيطة والمركبة (وهو في «السماع الطبيعي»).
ب. الفحص عن البسائط (أو الاسطقّات) (وهو في كتاب «السماء والعالم»).
ج. الكون والفساد وهو في كتاب «الكون والفساد».
د، هـ. الفحص عن مبادىء الأعراض والانفعالات الخاصة بالاسطقّات والمركبات (وهو في كتاب «الآثار العلوية»).
و. البحث في المعادن (وهو في «كتاب المعادن»)[١].
ز. البحث في النبات (وهو في «كتاب النبات»)[٢].
ح. البحث فيما يشترك به الحيوان والانسان (وهو في كتابي «الحيوان» و«النفس»).

ويختم لائحة العلوم العقلية العلم الآلهي، وهو كله في كتاب «ما بعد الطبيعة»، كما يقول الفارابي. أما أقسامه فثلاثة:

الأول: الفحص عن الموجودات وما يعرض لها من حيث هي موجودة، ويمكن دعوته بعلم الوجود.

الثاني: يفحص في مبادىء البرهان المشتركة بين علم المنطق وعلم التعاليم (أي الرياضيات) والعلم الطبيعي. ويمكن دعوته بعلم المبادىء الأولى للمعرفة العملية.

الثالث: يفحص في الموجودات المفارقة للمادة (وهي الجواهر المفارقة) وماهيتها ومراتبها، «فيبرهن أنها متفاضلة في الكمال ثم يبرهن أنها على كثرتها ترتقي من عند أنقصها الى الأكمل فالأكمل إلى أن تنتهي في آخر ذلك الى كامل ما لم يمكن أن يكون شيء هو أكمل منه»[٣].

ومن الجدير بالذكر أن الجملة الأخيرة تلخص أحد البراهين الشهيرة على وجود الله، وهو البرهان «الانطولوجي»، الذي ينسب الى القديس أنسلم (ت ١١٠٩) في العصور الوسطى. والى ديكارت (ت ١٦٥٠) في العصور الحديثة.

ويدخل في اقسام العلوم الكبرى عند الفارابي العلم المدني (أي السياسة) وعلم الفقه والعلم المدني. ولا يوضح الفارابي الصلة بين هذه العلوم الثلاثة، ولكن من الجلي أنها تختلف عن العلوم العقلية (أو النظرية) الآنفة الذكر، من حيث تخرج عن أطار التجريد البحت، وتنطوي على جانب عملي أو خلقي من جهة، او شرعي ونقلي، من جهة ثانية.

ويعرّف الفارابي العلم المدني بأنه الفحص «عن أصناف الافعال والسير الارادية وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسير، وعن الغايات التي لاجلها تُفعل، وكيف ينبغي ان تكون موجودة في الانسان»[٤]. ولا يميز الفارابي في هذا المقام بين

---

(١) لم يصلنا كتاب لأرسطو بهذا العنوان.

(٢) نسب الى أرسطو كتاب في النبات في المصادر القديمة. إلا أن الكتاب الموسوم بالنبات في شكله الحاضر (إن في العربية أو اللاتينية أو اليونانية أو الترجمات المعاصرة) من وضع نيقولاوس الدمشقي. أحد شرّاح أرسطو القدماء.

(٣) احصاء العلوم، ص ٩٩ - ١٠٠.

(٤) احصاء العلوم، ص ١٠٢.

قسمي هذا العلم العملي في النظام الارسطوطالي، أي علم الأخلاق وعلم السياسة، مع ان مؤلفاته في هذين البابين كثيرة تشمل «شرح كتاب الاخلاق» لأرسطو «والمدينة الفاضلة» «والسياسة المدنية» «والفصول المنتزعة». ولكن يلاحظ أن الغالب على فلسفته العملية هو الجانب السياسي، بحيث يمكن اعتباره بحق اعظم فلاسفة الاسلام السياسيين في الحقبة الكلاسيكية.

ويصف الفارابي «صناعة الفقه» بأنها التي بها «يقتدر الانسان على ان يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح به واضع الشريعة بتحديد على الاشياء التي صرّح فيها بالتحديد والتقدير» (أي بالتذرع بالقياس أو التعليل) وذلك في الآراء والأفعال. أما علم الكلام، فهو «ملكة يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملّة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل» (أي بالأدلة العقلية)[1]. وهذا بالفعل ما تجرد له علماء الكلام منذ ايام المعتزلة، فحاولوا تأييد أمهات العقائد (وهي الأصول) بالدليل العقلي، من جهة والردّ على منكريها، من أصحاب البدع أو المانوية و الدهرية وسواهم، من جهة ثانية.

مذهب الفيض أو الصدور

اصطلح القدماء على اعتبار الخوض في الموجود الأوّل والمبادىء أو العلل القصوى للموجودات، منذ أيام ارسطو، أهم مواضيع «العلم الالهي» أوما بعد الطبيعة، ويفتتح الفارابي كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة»، الذي يلخصّ بنود فلسفته الالٓهية والسياسية «بالقول في الموجود الأوّل» الذي هو السبب الأوّل لسائر الموجودات، وفي صفاته الذاتية التي تتلخص في: (أ) أنه كامل (بريء من كل نقص)، ولا يمكن أن يكون موجود أفضل أو أقدم منه. (ب) وأنه أزلي غير قابل للعدم أو الأمكان أو القوة. (ج) وأنه ليس بمادّة أو قائم بمادة. (د) ولا بصورة، لأن الصورة لا بدّ ان تقوم في مادة، كما يقول. (هـ) وليس لوجوده غاية أو غرض. (و) وهو لم يستفد الوجود من أي موجود آخر، أقدم منه أو متقدم عليه، ما دام المبدأ الأوّل لجميع الموجودات.

ومن خصائص هذا الأوّل أنه مباين بجوهره لكل ما عداه. فاستحال أن يشاركه في هذا الجوهر شيء آخر، فانتفى عنه الشريك والضدّ معاً، كما انتقى عنه الحدّ، لاستحالة انقسامه «بالقول» (أو التعريف)، كما ينقسم المحدود. فهوواحد بكل معاني الوحدة[2]. «فهو الذي أفاد كل شيء سواه الوحدة.. وهو الحق الذي أفاد كل ذي حقيقة سواه الحقيقة»[3].

فاذا تساءلنا عن ماهيّة هذا الأوّل وخاصيّته الجوهرية التي تميزه عن كل ما عداه كانت «توحده في ذاته»، وهو «وجوده الذي به ينحاز عما سواه من الموجودات»[4]، وذلك أخصّ

---

(١) احصاء العلوم، ص ١٠٧.

(٢) المدينة الفاضلة، ص ٣٠.

(٣) احصاء العلوم، ص ١٠٠.

(٤) المدينة الفاضلة، ص ٣٠.

معاني الوحدة. ولما كان متوحداً وغير قابل للانقسام أو الاتصال بالمادّة، وجب أن يكون عقلاً بالفعل. والحجة التي يوردها الفارابي على ذلك «ان المانع للصورة أن تكون عقلاً وأن تعقل بالفعل هو المادّة التي فيها يوجد الشيء». فالمادة عنده اذن نقيض العقل، فما لم يكن مادّة أو في مادة، فلا بد ان يكون عقلاً.

كذلك يلزم عن مفارقة الموجود الأوّل للمادّة أنه معقول بالفعل، لأنّ «المانع ايضاً للشيء أن يكون بالفعل معقولاً هو المادة». ولما كان هذا الموجود معقولا من جهة ما هو عقل، فلم يحتج لأن يكون معقولاً لذات اخرى خارجة عنه، بل كان معقولاً لذاته؛ اي أنه عقل وعاقل ومعقول في الوقت نفسه. وعلى الرغم من وضوح هذه الحجّة، يفيض الفارابي في القول معلّلاً التداخل بين الذات والموضوع في الموجود الأوّل، فيقارنه بالكائنات العاقلة، كالانسان مثلاً، مشيراً الى أن المعقول من هذه الكائنات ليس معقولاً بالفعل، بل هو تدّرج من القوة الى الفعل بواسطة. «فليس المعقول من الانسان اذن»، كما يقول، «هو الذي يعقل ولا العقل منه أبداً هو المعقول»، بل العاقل والمعقول، أو المدرك وادراكه، انما يحصل بالنسبة الى الانسان بواسطة وفي زمان.

ولما كان الأوّل عاقلاً بعقل هو ذاته، فهو حيّ بحياة هي ذاته أيضاً. ذلك أننا نوصف بأننا أحياء أصلاً «اذا كنا ندرك أحسن المدركات باحسن ادراك»، وندعو كل ما كان موجوداً على كماله الأخير حيّاً، فوجب أن يكون الأوّل حيا بحياة هي ذاته[1]. وما كان على هذه الحال من الكمال، فهو عظيم وجميل وماجد، فاذا أدرك حالته تلك إلتذ بها التذاذاً عظيماً، وفتن بها وعشقها، فكان عاشقاً لذاته محباً لها.

من هنا ينطلق الفارابي على غرار أفلوطين الى القول ان من شأن هذا الموجود الكامل أن يفيض كل شيء عنه ضرورة. فمتى «وجد للأول الموجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات»، كما يقول، وذلك على سبيل الفيض (او الصدور). ومع ذلك فليس هذا الفيض سبباً له أو غاية بوجه من الوجوه، لأنه لا يفيده كمالاً قط، كما يفيد الابناء الآباء غبطة مثلاً، والتصدّق بالمال على الفقراء كرامة أو لذة، وهكذا. وفعل الفيض هذا لا ينفصل عن ذاته المتوحّدة بأي حال. «فوجوده الذي به تجوهره في ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه»[2]، أي أن من طبيعة وجوده ذاك أن يتقوّم هو به وتفيض عنه جميع الموجودات.

ويجري صدور الموجودات عن الأوّل على سبيل الترتيب أو التدرّج من الأكمل وجوداً الى الاقل كمالاً، حتى الأنقص فالأنقص، فيصدر عنه ابتداءً جوهر مفارق للمادّة، هو عقل يعقل

---

(١) المدينة الفاضلة، ص ٣٢. قارن: ارسطو ما بعد الطبيعة، ١٢، ١٠٧٢ ب: «ثم إن الحياة من خواصه (أي الله) لأن فعل العقل عبارة عن الحياة وهو ذلك العقل، وفعل الله في ذاته حياة فضلى وازلية. فنقول اذن إن الله كائن حيّ ازليّ في غاية الكمال. والحياة والوجود الدائم والازليّ من خواصّ الله. فذلك هو الله».

(٢) المدينة الفاضلة، ص ٣٩.

ذاته ويعقل الأوّل. ثم من حيث يعقل الأوّل، يصدر عنه عقل ثانٍ، ومن حيث يعقل ذاته تصدر عنه السماء الأولى، ثم العقل الثالث، وكرة الكواكب الثابتة المرادفة لها، فالعقل الرابع وكرة زحل، فالعقل الخامس وكرة المشتري، فالعقل السادس وكرة المريخ، فالعقل السابع وكرة الشمس، فالعقل الثامن وكرة الزهرة، فالعقل التاسع وكرة عطارد، فالعقل العاشر وكرة القمر، حتى تنتهي سلسلة العقول الى العقل العاشر (وهو الموجود الحادي عشر)، وسلسلة الأكر (أو الأفلاك) الى كرة القمر، ويختتم سلّم الموجودات المفارقة للمادّة (أي العقول)، من جهة، وسلّم الأجرام السماوية المتحركة حركة دائرية، من جهة ثانية[1].

أما أهم خواصّ الموجودات الواقعة في عالم ما تحت القمر، أو الكائنات الفاسدات في عالمنا هذا، فهي أنها تتركب من مادّة وصورة. وتعريف الصورة أنها ما تتجوهر به الأجسام، بينما المادّة هي الحاملة للصور المتضادة، على سبيل الدور أو التعاقب، وتتركب المادّة بدورها من عناصر (أو اسطقسات) أربعة متضادّة، إلّا أن مادّة كل منها قابلة لصورة الأسطقس المقابل لها ولضدّها، وهي تؤلّف مجتمعة مادة جميع الأجسام الواقعة في عالم الكون والفساد.

وهكذا تترتب الموجودات الأرضية على شكل تصاعدي، كما يلي: المادّة المشتركة (أو الهيولى الأولى)، فالاسطقسات (أو العناصر) الأربعة، فالمعادن، فالنبات، فالحيوان غير الناطق، فالحيوان الناطق، وهو أفضل الموجودات الأرضية. إلا أن وراء الحيوان الناطق سلسلة من الموجودات العليا التي تتدرّج هبوطاً من أعلاها، وهي العقول المفارقة وعدّتها عشرة، الى أدناها، وهي الأجرام السماوية، ابتداء بالسماء الأولى وانتهاءً بالقمر، وعدتها أحد عشر، فكان مجموع هذه الموجودات العليا تسعة عشر.

ويعلل الفارابي صدور الموجودات الأرضية عن السماوية بقوله إن الهيولى الأولى (المشتركة) تفيض عن «الطبيعة المشتركة» للأجرام السماوية (وهي الأثير أو الطبيعة الخامسة في النظام الارسطوطالي)، بينما الجواهر الجسمانية المختلفة تصدر عن جواهرها المختلفة، والصور المتضادّة عن تضادّ النسب بينها وتعاقبها، واختلاط الأشياء المركبة وامتزاجها عن «حصول نسب متضادّة» الى ذات واحدة في وقت واحد، فيحصل عن تلك الامتزاجات أنواع مختلفة من الاجسام[2]. وترتيب حدوث هذه الأجسام البسيطة والمركبة كما يلي: الأسطقسات، فالبخارات وأصنافها (كالغيوم والرياح) فالمعدنيّات، فالنبات، فالحيوان غير الناطق، فالحيوان الناطق، وهي تحدث جميعاً عن الاختلاطات المتعاقبة.

أجزاء النفس وقواها

ويحدث الانسان عن الاختلاط الأخير، كما مرّ. وأوّل ما يحدث فيه هو القوة الغازية، ثم

---

(١) المرجع ذاته، ص ٤٥.

(٢) المدينة الفاضلة، ص ٥٩.

الحواس الخمس، التي يدرك بها المحسوسات الظاهرة، ثم القوّة النزوعية، التي بها ينزع الى ما يشتاق ويحبّ، ثم المخيّلة التي تحفظ صور المحسوسات بعد غيابها وتركّبها على أشكال مختلفة، ثم القوة الناطقة (النظرية) التي بها يدرك الانسان المعقولات الكليّة، فالعملية التي بها يميز بين الحسن والقبيح، فالصناعية التي بها يحرز الصناعات والمهن[1].

ولكل من هذه القوى، كما يقول الفارابي، رئيس ورواضع وخدم. أما العضو الرئيسي لكل منها فهو القلب، ويليه الدماغ. والقلب ينبوع «الحرارة الغريزية»، مبدأ الحياة الأصلي في الحيوان، وعنه ينبث الروح الحيواني في العروق، فيمدّها القلب بالحرارة الغريزية التي تنتشر في سائر الأعضاء. ومهمة الدماغ في هذه العملية تعديل تلك الحرارة أو تلطيفها بحيث تلائم كل عضو من أعضاء الجسم، إلا أن له بالاضافة الى ذلك مهمتين أخريين: الأولى أن يرفد أعصاب الحسّ بالقوة التي تمكّن الحواس الفرعية (ويدعوها الفارابي الرواضع) من الاحساس. والثانية، أن يرفد أعصاب الحركة الارادية بالقوة التي تمكن الأعضاء من الحركة الارادية تلبية للقوّة النزوعية التي في القلب[2].

ويلي الدماغ الكبد، ثم الطحال، ثم اعضاء التوليد، وجميعها تفعل بالاتصال والترابط، ويخدم الأدنى منها الأعلى. ولا يختلف الأمر بالنسبة الى الحواسّ الفرعية (الرواضع) التي تحدث فيها صور المحسوسات الخارجية، ثم تؤلّف بينها القوى الحاسة الرئيسية (اي الحس المشترك والمخيّلة والحافظة) التي تحفظها وتركّب بينها على أشكال شتى.

وعلى غرار الحواس، ترتسم في القوّة الناطقة صور المعقولات، وأصنافها كثيرة. فمنها الصور الهيولانية التي تنتزعها من موادّها القوة الناطقة التي يدعوها الفارابي «هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات»، بتوسّط قوة خارجة هي العقل الفعّال، الذي ينزل من العقل الهيولاني ومعقولاته بمنزلة الضوء من المرئيات. ومرتبته في سلّم العقول المنبثقة عن الموجود الأوّل، كما رأينا، هي العاشرة[3].

ومنها «المعقولات الأول المشتركة»، أي مبادىء العلوم والصناعات التي تعرف، كما يرى أرسطو، بالبديهة. ويقسمها الفارابي الى ثلاثة أقسام: أوائل الهندسة النظرية، والمبادىء الخلقية العامة، ومبادىء الموجودات القصوى، مثل السبب الأوّل والمبادىء السماوية وصدور الموجودات عنها.

وقد صنّف الفارابي رسالة شهيرة «في العقل» تمتاز عن رسالة الكندي في العقل بوضوحها واستيفائها لجوانب الموضوع. وهو يقسم العقل في هذه الرسالة ستّة أقسام:

١ . العقل الذي يطلقه الجمهور على الرجل المتبصر بالأمور الجيّد الاستنباط، حين

---

(١) المرجع ذاته، ص ٧٠.

(٢) المدينة الفاضلة، ص ٧٥.

(٣) المرجع ذاته، ص ٨٤ وما يلي.

يقال: إنه عاقل.

٢ . العقل الذي يشير اليه المتكلمون في مباحثهم، عندما يقولون هذا ما يوجبه العقل أو ينفيه. وهو «عبارة عن المشهور في بادىء رأي الجميع» أو «الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر».

٣ . العقل الذي ذكره «الاستاذ أرسطوطاليس» في كتاب البرهان، وهو الملكة التي يحصل بها للانسان اليقين «بأوائل البرهان»، لا عن طريق القياس أو الاستدلال، بل بالفطرة والطبع[1].

٤ . العقل الذي يرد ذكره في كتاب «الأخلاق» لأرسطو ويعني به «العقل العملي الذي يحصل به على طول الزمن وبالتجربة اليقين بقضايا ومقدّمات في الأمور الارادية التي شأنها أن تؤثر أو تجتنب»[2].

٥ . العقل الذي يرد ذكره في كتاب «النفس»، في معرض كلام أرسطو على الأدراك النظري. وهو أربعة أقسام:

أ . العقل بالقوة الذي من شأنه أن ينتزع صور الموجودات الهيولانية دون موادّها، وهو العقل الهيولاني.

ب . العقل بالفعل، وهو الذي حصلت فيه المعقولات المنتزعة من موادها.

ج . العقل المستفاد وهو الذي حصلت فيه أيضاً المعقولات بالفعل، بعد أن أصبح وجودها من جراء تجرّدها عن المادّة وجوداً آخر، وأصبحت هذه المعقولات بالفعل «احد موجودات العالم وعدّت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات». ومن خواص العقل في هذه المرحلة أنه اذا عقل المعقولات بالفعل، فقد عقل ذاته، ما دامت هذه المعقولات مقوّمة له كعقل بالفعل. فاذا وضعنا أن في العالم موجودات مجرّدة عن المادة (وهي الكليات والمثل الافلاطونية) لم يحتج العقل في ادراكها الى انتزاع صورها من موادها، بل «يصادفها منتزعة فيعقلها على مثال ما يصادف ذلك من ذاته»، وهي مجرّدة عن المادة ايضاً. والعقل المستفاد شبيه «بالتخوم» أو الحدّ الفاصل بين عالم الموجودات الهيولانية والموجودات المفارقة للهيولى، وأوّلها العقل الفعّال.

د . وهذا العقل الفعّال الذي ذكره أرسطو في كتاب «النفس»[3]، هو صورة مفارقة لم تكن في مادّة ولا تكون أصلاً»، قريب الشبه بالعقل المستفاد، وإن اختلفت عنه بالمرتبة. ويشبّهه الفارابي بالشمس بالنسبة الى العين التي تنتقل من حال الابصار بالقوة الى حال الابصار بالفعل، بواسطة الشمس، التي تخرج المبصرات أيضاً من القوة الى الفعل. ولا

---

(١) رسالة في العقل، ص ٣ و٨. قارن: التحليلات (أنا لوطيقا) الثانية، الكتاب الأول، ٢، وما بعد الطبيعة، الكتاب الرابع، ٤.

(٢) رسالة في العقل، ص ٩، قارن الاخلاق النيقوماخية، الكتاب السادس، ٦. ويدعوه أرسطو الحكمة العملية (فرونيسيس).

(٣) الكتاب الثالث، ٤٣٠.

ينكر الفارابي أن العقل الفعّال من نوع العقل المستفاد، ولكنه يوضح أن ترتيب الموجودات المفارقة فيه على خلاف ترتيبها في العقل المستفاد وما دونه من عقول، فهو يعقل الأكمل فالأكمل، خلافاً للعقل بالفعل الذي يرقى من الأخسّ الى الاشرف.

ويتساءل الفارابي عن سر انحدار الصور التي توجد في العقل الفعّال مفارقة للمادّة حتى تتلبّس بالمادّة في عالم الكون والفساد، وتنحطّ من درجة الوجود الأعلى الى درك الوجود الأدنى، أي عن سر فيضان هذه الموجودات عن العقل الفعال. فيجيب أن صور الموجودات قائمة في العقل الفعّال بالقوّة من جهة ما، وهي قوة العقل الفعّال على جعلها صوراً في موادّ. وهو عبارة عن قوّته على الفعل في غيره[1]. فكان ذلك من مقوّمات العقل الفعّال بحدّ ذاته. ومع ذلك لا يتوقف فعل هذا العقل عند بثّ الصور في الموادّ. بل ينعكس من توّه فيقربّها من حال المفارقة شيئاً فشيئاً، حتى تبلغ مرحلة العقل المستفاد الذي به «يتجوهر الانسان» كما يقول الفارابي. وهذه هي السعادة القصوى والحياة الاخرة المقترنة «بالتقرب» من العقل الفعّال أو «الاتصال به»[2]، أو كما يقول الفارابي في «المدينة الفاضلة»: «وذلك هو السعادة، وهي أن يظهر نفس الانسان من الكمال في الوجود الى حيث لا تحتاج في قوامها الى مادّة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد... إلا أن رتبتها تكون دون رتبة الفعل الفعّال»[3].

٦. العقل السادس وهو الذي ذكره أرسطو في كتاب «ما بعد الطبيعة»، حيث يصفه بأنه المبدأ الذي عليه يتوقف كلّ ما في السماء وما على الأرض، وأنه عقل يعقل العقل، وهو الله.[4] وهذا العقل عند الفارابي هو مبدأ العقول جميعاً بما فيها العقل الفعّال الذي تبيّن وجوده في كتاب «النفس» كما يقول. ذلك أن العقل الفعّال، بالرغم من تجرّده عن المادّة، كما مرّ، قابل للتغير من نسبة الى نسبة، بحكم صلته بالعقول البشرية التي دونه وبالموادّ التي فيها يفعل. فقد يتفّق له أن لا يصادف المادة أو الموضوع الذي فيه يفعل على الاستعداد اللازم لذلك الفعل، أو أن يعترض فعله عائق من خارج. فكان والحالة هذه يلحق بجوهره نقص، فلم يكن علّة وجوده، بل كان لوجوده مبدأ آخر، لا يلحق به أي تغيّر أو نقص، وهو على خلاف العقل الفعّال، «على كماله الأخير» دائماً وأبداً.

وما يصدق على العقل الفعّال يصدق ايضاً على سلسلة العقول المحرّكة للأفلاك، وعلى رأسها العقل الأوّل الذي يحرّك فلك السماء الأولى. وهذا العقل لا يخلو من تركيب، مادام مبدأ للعقل الثاني المفارق للمادّة، من جهة، وللفلك المقابل له، من جهة ثانية. فكان يستمدّ وجوده من مبدأ لا يدخل عليه التركيب قطّ، «وهو واحد من كل الجهات اضطراراً، وليس يمكن أن

---

(١) رسالة في العقل، ص ٣١.

(٢) المرجع ذاته والسياسة المدنية، ص ٧٩.

(٣) المدينة الفاضلة، ص ٨٥.

(٤) راجع: ما بعد الطبيعة، ١٢، ٧ و٩.

يكون موجود أكمل منه ولا أن يكون له مبدأ»، بل هو مبدأ المبادىء وأصل لجميع الموجودات[1].

الفلسفة الخلقية والسياسية

بعد أن يفرغ الفارابي من الفحص عن القوة الناطقة، يتطرق الى الارادة والنزوع. وتعريف الارادة عنده أنها النزوع الى ما يدركه الانسان عن طريق الاحساس والتخيل، خلافاً للاختيار الذي لا يكون إلّا عن رويّة أو نطق. والاختيار مقصور على الانسان، بينما الارادة مشتركة بين الانسان والحيوان. ويعود الفارابي في مؤلفاته الى تقرير مبدأ خلقي عامّ هو من ركائز فلسفته النظرية والعملية، وهو أن السعادة الانسانية تكمن في أن تتجرّد النفس عن الموادّ وتلحق بعالم الجواهر المفارقة، وأن تبقى على تلك الحال أبداً. وهي لا تبلغ هذه الرتبة بالأفعال العقلية (أو النظرية) وحسب، بل بأفعال فكرية وأخرى بدنية، من طبيعتها أنها «محدودة مقدّرة تحصل عن هيئات وملكات ما مقدّرة محدودة». وهذه الهيئات أو الملكات هي الفضائل التي تعتبر خيرات لا بحدّ ذاتها، بل من حيث السعادة التي تفضي اليها، وهي تابعة من جهة للقوة النظرية، ومن جهة أخرى للقوة العملية، ولكنها مرتبطة أيضاً بالنزوع. فالاحساس والخيال والرّوية ليست قادرة بحدّ ذاتها على الفعل ما لم تقترن بالشوق. فاذا تحركت القوة النزوعية، مؤتمرة بأمر الحسّ والتخيّل والرويّة، نحو أهداف جميلة من شأنها أن تفضي الى السعادة، كانت أفعال الانسان خيّرة وجميلة. أما اذا لم تعرف السعادة أو لم تنصبها غاية، كانت جميع أفعالها شرّيرة. وهذان المعرفة والنصب ليسا موقوفين على الافعال الفردية التي يدور عليها علم الاخلاق، بل يتصلان كذلك ببنية المجتمع التي يدور عليها علم السياسة. فالكمال الانساني الذي «لأجله جعلت له (أي الانسان) الفطرة الطبيعية» لا ينال إلّا بالاجتماع القائم على التعاون. ومع أن الفارابي يميّز بين مجتمعات ثلاثة، هي المعمورة والأمّة والمدينة، فهو يرى أن الكمال الانساني لا ينال إلا من خلال المدينة. فالمدينة التي يقصَد فيها الى التعاون على بلوغ السعادة الحقيقية، بعد أن أدرك أهلها حقيقة هذه السعادة ونصبوها غاية لهم، كما مرّ، هي المدينة الفاضلة ويقابلها المدن «المضادة» من عدّة وجوه.

١ . فالمدينة الجاهلة هي التي لم يعرف أهلها السعادة أصلاً، ولا خطرت لهم ببال، وانما اكتفوا من الخيرات بسلامة الأبدان والتعاون على ما هو ضروري لقوامها (كما في المدينة الضروريّة) أو بنيل الثروة (كما في مدينة النذالة) أو التمتع باللذّات (كما في مدينة الخسّة) أو بكسب الجاه والاكرام (كما في مدينة الكرامة) أو قهر أهل المدن الاخرى (كما في مدينة التغلب) أو بطلب الحريّة والتصرّف العشوائي (كما في المدينة الجماعية).

٢ . والمدينة الفاسقة هي التي عرف أهلها المبادىء الصحيحة وتخيّلوا السعادة على حقيقتها، ولكن أفعالهم كانت مباينة لها.

---

(١) رسالة في العقل، ص ٣٥.

٣ . والمدينة المبدّلة، وهي التي كانت آراؤ ها وأفعالها فاضلة، فلم تلبث أن تبدّلت وصارت الى خلاف ذلك.

٤ . والمدينة الضّالة، وهي التي اعتقد أهلها في الله والعقل الفعّال آراء فاسدة، واستعمل رئيسها التمويه والمخادعة والغرور[١].

ولما كان العلم الصحيح والعمل الفاضل هو ما يميّز المدينة الفاضلة عن مضاداتها الآنفة الذكر، وجب بيان الآراء والأعمال المشتركة بين أهلها. ويذكر منها الفارابي:

١ . معرفة السبب الأوّل وصفاته.

٢ . معرفة الجواهر المفارقة وأوصافها.

٣ . فالأجرام السماوية وأوصافها.

٤ . فالأجسام الطبيعية وكيفية تكونها وفسادها، وخضوعها لأحكام شتى من عناية وحكمة وعدل واتقان. وأن «لا اهمال فيها ولا نقص ولا جور ولا بوجه من الوجوه».

٥ . معرفة الانسان وقواه النفسية، وكيفية إفاضة العقل النور عليه بحيث تحصّل نفسه المعقولات الأول، فضلاً عن الارادة والاختيار.

٦ . معرفة الرئيس الأوّل وكيف يوحى اليه، ثم الرؤساء الذين ينبغي أن يخلفوه.

٧ . معرفة المدينة وماهيّتها والسعادة التي يصير اليها أهلها ومآلهم بعد الموت.

وينقسم أهل المدينة الفاضلة في باب المعارف الى ثلاث فئات:

أ . الحكماء الذين يعرفونها بالبرهان.

ب . المقلّدون للحكماء، الذين يأخذونها عنهم بالاتّباع والتصديق.

ج . الجمهور الذين يعرفونها بالتمثيلات الحسيّة ليس إلاّ.

أما آراء أهل المدن الضالة والجاهلة، فتقابل هذه الآراء وتناقضها، فلا حاجة الى تقصّيها. ويكفي أن نلاحظ أنهم يكتفون من كل ذلك بالخيرات «المظنونة» أو الزائفة، خلافاً لأهل المدينة الفاضلة، ويتعلقون بها.

ويقارن الفارابي بين المدينة والجسم البشري من جهة، والعالم بأسره من جهة ثانية. وتتصف نظرته الى هذه الموجودات الثلاثة بالترابط والتدرّج. فكما يرؤس الموجود الأوّل سلسلة الكائنات التي تفيض عنه، كما مرّ، والقلب سائر أعضاء البدن، وجب أن يقوم على رأس المدينة حاكم مؤهل بالفطرة والطبع أولاً، وبالهيئة والملكة الارادية ثانياً، لتولي هذا المنصب، فاستحق أن يحلّ فيه العقل الفعّال، فيكون من قبل كمال قوتية النظرية والعملية حكيماً أو فيلسوفاً، ومن قبل كمال قوته المتخيلة نبياً ونذيراً، قادراً على الأنباء عمّا سيحدث من الجزئيات، وذلك بتوسّط العقل الفعّال. «وهذا الانسان»، كما يقول الفارابي، «هو في أكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة»[٢]، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعّال. أضف الى ذلك أنه يتصف

---

(١) المدينة الفاضلة، ص ١٠٩ ـ ١١١ . قارن: السياسة المدنية، ص ٨٨ـ ١٠٤ .

(٢) المدينة الفاضلة، ص ١٠٤ .

بالقدرة على جودة الارشاد الى السعادة، لذا وجب أن يتحلّى بعدد من الصفات الجزئية الأخرى (الشبيهة بصفات الملك الفيلسوف في «جمهورية» افلاطون)، وهي التالية:

١. تمام الأعضاء.
٢. جودة الفهم والتصوّر.
٣. جودة الحفظ.
٤. جودة الفطنة والذكاء.
٥. حسن العبارة في تأدية معانيه.
٦. حسن التعليم والاستفادة.
٧. الاعتدال في المأكل والمشرب والمنكح، وتجنّب اللّذات عامة.
٨. محبة الصدق وكراهية الكذب.
٩. كبر النفس ومحبّة الكرامة.
١٠. الاستخفاف بأعراض الدنيا وأموالها واستصغارها.
١١. محبّة العدل بالطبع وكره الظلم والجور.
١٢. قوّة العزيمة والجسارة والاقدام.

وهذه هي صفات الرئيس الأوّل «المتقلّد للمهنة الملكيّة» باستحقاق، لاجتماع الشروط الأساسية الستة فيه، وهي الحكمة والتعقّل التّام وجودة الاقناع وجودة التخيل والقدرة على الجهاد ببدنه. فاذا لم يوجد انسان اجتمعت فيه هذه الخصال، فالفئة التي تجتمع فيها تقوم مقام الرئيس، وتسمّى رئاستهم آنذاك رئاسة الأفاضل. فاذا لم يوجد هؤلاء الأفاضل أيضاً، في أعقاب رئاسة الأوّل، آلت الرئاسة الثانية الى من اجتمعت فيه المعرفة بالشرائع وبالسنن المتقدّمة، وكان قادراً على احتذاء حذو سلفه. وتسمّى رئاسته «رئاسة السنّة» فاذا لم يوجد وتوافرت هذه الخصال في فئة من الناس، كانوا جميعاً «رؤساء السنّة»(١).

على هذا الوجه توخّى الفارابي الجمع بين عناصر شتّى مستمدّة من سياسة أفلاطون ومن الشريعة الاسلامية. فالرئيس الأوّل هو بمعنى ما ملك فيلسوف، على غرار رئيس الجمهورية، عند أفلاطون، وهو بمعنى نبيّ، على غرار الأنبياء والرسل في القرآن، وبمعنى ثالث إمام يقوم على حفظ السنّة المتوارثة عن السلف والشريعة التي عهد اليه بالسهر عليها، على غرار الخليفة أو الإمام.

بقاء الأنفس وزوالها

إن المقياس الخلقي الذي اعتمده الفارابي في التمييز بين المدن الفاضلة ومضاداتها يقرّر أيضاً مصير الأنفس الفاضلة ومضاداتها لدى مفارقتها للجسد. فهو يرى أن النفوس الفاضلة

---

(١) فصول منتزعة، ص ٦٦- ٦٧. قارن الملّة الفاضلة، ص ٥٦. والمدينة الفاضلة، ص ١٠٧.

التي أدركت حقيقة السعادة واتحدت بالعقل الفعّال تبقى بقاءً أبدياً في العالم العقلي. وكلّما لحقت بها نفوس أخرى من سنخها كلما ازدادت لذتها وسعادتها. أما نفوس أهل المدن الجاهلة، فلما لم تبلغ هذا المقام فانها تصير الى العدم. أما أجسامها فتنحلّ الى عناصرها الأصلية وتدخل في تركيب الحيوان وغير الحيوان ثانية.

وتختلف حال نفوس المدن الفاسقة، فهي بحكم اكتسابها للآراء الصادقة، تخلص من المادة، وبحكم الأفعال الرديئة تبلى بأذى عظيم يتجاذبها مدى الدهر كله. وكلما لحق بها الأقران، كلّما ازداد أذاها المشترك الى ما لا نهاية. وهذه أيضاً هي حال أولئك الذين أضلّوا أهل المدن الضالّة، وصرفوهم عن سبيل السعادة الحقّة، أو بدّلوا الأمر على أهل المدن المبدّلة، فهم وحدهم، دون سائر أهل هذه المدن، يقاسون العذاب، جزاءً لهم على ما جنوه على الأقران. وأما أهل تلك المدن الضالّة والمبدّلة، فيؤ ولون جميعاً الى الهلاك والانحلال، على غرار أهل المدينة الجاهلة[1].

من كل ذلك يتبين لنا أن القاعدة العامة التي يضعها الفارابي في باب بقاء النفس هي أن معرفة السعادة الحقيقية ليست الشرط الأساسي للظفر بالغبطة الأبدية وحسب، بل للبقاء بعد الموت أيضاً. وكلّما قصّرت نفوس أهل المدن الضالّة والمبدّلة عن بلوغ ذلك الغرض، كانت معرّضة لمصير أهل المدن الجاهلة والحيوانات الدنيا، وهو الفناء التام. وهذا الموقف يتفق الى حدّ ما مع ما ذهب اليه أرسطو من أن الخلود وقف على الجانب العقلي (ولا سيما العقل بالفعل) من النفس، ولكنه يختلف عنه من حيث التمييز بين طبقات الأنفس المختلفة التي تنعم بدرجات متفاوتة من النعيم والشقاء. فكأنه أراد أن ينفي الخلود الفردي جملة، مؤكّدا على العكس على بقاء الجوهر العقلي من النفس وحسب، خلافاً للفارابي الذي لم ينكر هذا الخلود في حالي الشقاء والنعيم.

٢ـ ابن سينا

بين الفارابي وابن سينا

كان الفارابي، كما رأينا، واضع الصيغة العربية للأفلاطونية المحدثة وأوّل مفكّر عربي عمل على وضع نظام فلسفي متكامل. إلا أن أشهر علم في تاريخ الأفلاطونية المحدثة العربية (المشائية) هو أبو علي الحسين بن سينا، الذي اقترن اسمه بتاريخ الفلسفة العربية في كلا الشرق والغرب.

ومع ذلك فشهرة ابن سينا لا تقوم على الابتكار، بل على الافاضة في بسط أمهات المسائل الفلسفية، التي عرض لها الفارابي باقتضاب أصلاً، وذلك باسلوب يمتاز على اسلوب الفارابي في سلاسته ووضوحه، فكان ذلك من أهم العوامل في انتشار مؤلفاته انتشاراً واسعاً، خلافاً للفارابي الذي لم يصلنا من مؤلفاته سوى عدد ضئيل. وعلى الرغم من مكانته الرفيعة في المنطق والالهيات والسياسة، فهو لم يخلّف عددا يذكر من الشّراح أو الأتباع، اللّهم إلاّ اذا استثنينا ابن باجه

(١) المدينة الفاضلة، ص ١١٨ ـ ١٢٠.

الاندلسي (ت ١١٣٨/٥٣٣) الذي يقتفي خطاه دون سواه من فلاسفة المشرق. أما ابن سينا فتشمل لائحة أتباعه وشراحه عدداً من الأقطاب نذكر منهم بهمنيار بن المرزبان ونصير الدين الطوسي (ت ١٢٧٣/٦٧٢) والشهرستاني وفخر الدين الرازي (ت ١٢٠٩/٦٠٦)، فضلاً عن الفلاسفة السكولاستيكيين الذين تأثّروا بفلسفته أبعد الأثر.

سيرة ابن سينا الذاتية وآثاره

يقرّ ابن سينا في سيرته الذاتية التي أملاها على تلميذه أبي عبيد الجوزجاني بفضل الفارابي عليه، لا سيما في باب الالهيات. فهو يقول إنه قرأ كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو أربعين مرّة دون أن يدرك مقاصده، حتى كاد أن ييأس من نفسه لولم يقع عند أحد الورّاقين على نسخة من كتاب «أغراض كتاب ما بعد الطبيعة» لأبي نصر الفارابي. فشرع بقراءته، «فانفتح عليّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب، لأنه كان قد صار لي محفوظاً على ظهر القلب، وفرحت بذلك، وتصدقت في اليوم الثاني بشيء على الفقراء شكراً لله تعالى»، كما يقول[1].

وأهم من هذه الشهادة الذاتية أن محتوى فلسفة ابن سينا في مواضيع النفس والموجود الأول والصدور والصلة بين الفلسفة والشريعة يكاد لا يختلف من حيث الجوهر عن محتوى فلسفة الفارابي، وإن اختلف عنه في الافاضة والوضوح، كما مرّ.

ويروي ابن سينا في سيرته تلك أنه ولد في أفشنة على مقربة من مدينة بخارى، سنة ٣٧٠/ ٩٨٠، ولم يلبث أن انتقل مع سائر أفراد اسرته الى بخارى. وكان أبوه وأخوه يميلان الى الاسماعيلية. وكثيراً ما كانا يتذاكران مع دعاتها في أمور النفس والعقل ويأتون على ذكر الفلسفة والهندسة على مسمع الحسين. وفي بخارى تتلمذ على عدد من الأساتذة، يذكر منهم أبا عبد الله الناتلي واسماعيل «الزاهد»، فقرأ ظواهر المنطق، وكتاب اقليدس «والمجسطي» على الناتلي. ولكنه سرعان ما بلغ منها مبلغاً لم يكن للناتلي قبل به، فشرع بتحصيل العلوم على نفسه، ابتداء بالطبيعيات ثم الالهيات، وبرّز في الطب حتى بات فضلاء الاطباء يقرأونه عليه، كما يقول، وهو بعد في السادسة عشرة من العمر. ثم أخذ في مراجعة المنطق والفلسفة وأتقنها جميعاً، وهو طيلة ذلك الوقت منصرف الى الكتابة والقراءة ليل نهار، حتى أنه لم ينم ليلة واحدة بطولها، كما يقول. فأحكم العلوم الفلسفية من منطق وطبيعيات ورياضيات، ولكنه توقف عند العلم الآلهي كما مرّ، حتى وقع على كتاب الفارابي الآنف الذكر. وسواء صحّت هذه الرواية أم لم تصحّ نظراً لاقتضاب هذا الكتاب المنسوب الى الفارابي في شكله الذي وصلنا، فهي تدلّ على فضل الفارابي عليه في باب الالهيات خاصة.

في غضون ذلك، طرأ تحوّل مفاجىء على سيرة ابن سينا. فقد أصيب سلطان بخارى بن

---

(١) راجع: William E. Gohlman The Life of Ibn Sine
(سيرة الشيخ الرئيس)، ص ٣٤.

منصور بداء تحير فيه الأطباء. فأحضر ابن سينا للمشاركة في مداواته. فأتاح له هذا الاتصال بالسلطان فرصة الاطلاع على ما اشتملت عليه مكتبته من كتب الفقه والشعر واللغة والعلوم. وكان قد بلغ سنّ الثماني عشرة.

ولمّا بلغ الحادية والعشرين شرع بالتأليف، فألف «المجموع» في سائر العلوم. عدا الرياضيات و«الحاصل والمحصول» في الفقه، وكتاب «البر والاثم» في الأخلاق.

ثم أخذ في التنقل بين أنحاء بلاد فارس، فوفد على طوس ومنها الى سمنقان، فجاجرم، فجرجان، فدهستان، فالريّ، حيث اشتغل بخدمة السيدة، أرملة فخر الدولة علي (ت ٣٨٧/ ٩٩٧) وابنها مجد الدولة (٣٨٧-٤١٩/٩٩٧-١٠٢٨)، كما اشتغل بمعالجة شمس الدولة (٣٨٧-٤١٢/٩٩٧-١٠٢١)، ووُزِّر له فترة من الزمن. وفي هذه الحقبة بدأ بتأليف كتاب «الشفاء»، موسوعته الفلسفية الكبرى، وكتاب «القانون»، أهم كتبه الطبية، وكان ينصرف الى التأليف والتدريس ليلاً، كما يقول، لاشتغاله نهاراً بخدمة الوزير.

ومن الأمراء الذين اتصّل بهم ابن سينا في أصفهان علاء الدولة (ت ٤٣٣/١٠٤١) الذي كان يكنّ له كل اكرام وتبجيل، فأدخله في عداد ندمائه وخواصّه، وبقي ابن سينا على صلة به حتى وفاته سنة ٤٢٨/١٠٣٧. ويبدو أنه أنجز في هذه الفترة عدداً من المؤلفات الطبيّة والفلسفية واللغوية.

ويروي الجوزجاني «ان الشيخ كان قويّ القوى كلّها»، لا سيّما قوة المجامعة التي كان يشتغل بها كثيراً، مما أثّر في مزاجه، حتى أصيب بالقولنج، فأخذ بمعالجة نفسه بالحقن والتدبير بشيء من الافراط، مما أدى الى اصابته بالصرع. وما زال المرض يفتك به حتى توفي بهمذان عن ٥٨ عاما[١].

كان نتاج ابن سينا الفلسفي والطبّي والعلمي من الضخامة بحيث يفوق في حجمه ومداه نتاج جميع أسلافه تقريباً. وتبلغ عدّة مؤلفاته بين مخطوط ومطبوع ٢٧٦ مؤلفاً[٢]، وهي جميعها بالعربية باستثناء عدد قليل من المؤلفات الفارسية، وأهمّها «دانشنامه علائي»، أول مؤلف فلسفي بالفارسية الجديدة. وأضخم مؤلفاته كتاب «الشفاء» الذي تناول فيه جميع المواضيع الفلسفية والعلمية المعروفة في زمانه، فجاء بمثابة موسوعة للعلوم الاسلامية في القرن الخامس للهجرة (الحادي عشر للميلادي)، من منطق وطبيعيات ورياضيات والهيات. وقد لخصه في كتاب «النجاة» في ثلاثة أجزاء، ولعله أفضل مدخل لفلسفته اليوم. يضاف الى ذلك رسالة «في الحدود»، شبيهة برسالة الكندي «في حدود الاشياء ورسومها»، فرسالة في «أقسام العلوم العقلية» شبيهة بكتاب الفارابي في «احصاء العلوم»، فعدد من الرسائل المختلفة في النفس وأحوالها، وفي مسائل دينيّة «كالمبدأ والمعاد» و«البر والاثم»، وأخيراً عدد من الرسائل الصوفية (أو الاشراقية) مثل رسالة «الطير» ورسالة «العشق» و«حي بن يقظان» وسواها. ومن

---

(١) سيرة الشيخ الرئيس، ص ٨٨.

(٢) راجع: George Anawati, **Bibliographie Aviecennienne**

أهم مؤلفاته الجامعة وأواخرها كتاب «الاشارات والتنبيهات»، الذي ينطوي الى حد ما على خلاصة مذهبه الفلسفي والنزعات الصوفية (الاشراقية) التي اقترنت بها في أخريات أيامه.

بين المشائية والاشراق

إن من ينعم النظر في بنية فلسفة ابن سينا، يتبين أن العوامل الرئيسية التي دخلت في تركيبها هي الأفلاطونية المحدثة، كما بسطها الفارابي، فالفيثاغورية المحدثة، كما تبرز من خلال «رسائل اخوان الصفا» التي يذكر بعض الثقات أنه درج على عادة أبيه وأخيه في مطالعتها»[1] وعلى الرغم من تنصله من الدعوة الاسماعيلية التي استجاب لها هذان، كما يقول في سيرته الذاتية، فقد كان أوّل عهده بالفلسفة سماع ما كان يدور في بيت أبيه من مذاكرة في مواضيع العقل والنفس والهندسة وحساب الهند، وهي مواضيع كان قد روّج لها «اخوان الصفا» بالدرجة الأولى.

وقد بلغ من شغف ابن سينا بالأفلاطونية المحدثة أنه ألف شرحاً لكتاب «آثولوجيا» (المنحول على أرسطو)، وهو جزء من كتاب «الانصاف» بين المشرقيين والمغربيين يحيل فيه على كتاب «الحكمة المشرقية» الذي ذكره الجوزجاني في «سيرة الشيخ الرئيس» مردفاً أنه «لا يوجد تاماً». ومع ذلك فالسمة الغالبة على معظم مؤلفاته هي السمة المشائية، مما يدلّ على تردّده بين تيارين رئيسين، هما التيار الأفلوطيني المستمد من كتاب «آتولوجيا» والتيار الارسطوطالي المستمد من كتاب «ما بعد الطبيعة»، الذي شرحه في «الهيات الشفاء». ويبدو أنه انتبه الى التضارب بين هذين التيارين وأعرب عن بعض التشكيك بآتولوجيا. فهو يقول في كتاب «المباحثات»، مثلاً، أنه كان قد صنف كتاب «الانصاف» وقسم فيه العلماء الى مشرقيين ومغربيين، وأوضح فيه «شرح المواضع المشكلة في الفصوص الى آخر آثولوجيا. على ما في آثولوجيا من المطعن»[2]. ثم إنه يقول في مطلع كتاب «الشفاء» أنه انما وضع هذا الكتاب وشرحه المعروف «باللواحق» على الطريقة المشائية التي كانت رائجة في عهده دون الالتزام بها. ومن أراد «الحق الذي لا مجمجة فيه»، كما يقول، فما عليه إلا النظر في «الحكمة المشرقية» التي يبدو أنه لم يفرغ من تأليفها، كما رأينا من اشارة الجوزجاني. وميزة هذه «الحكمة» التي أصبحت فيما بعد ركيزة حكمة الاشراق، كما سنرى، أنها كانت وقفاً على الخاصة «الذين يقومون منا مقام أنفسنا»، دون العامّة الذين أخذوا بالمشائية على علاتها، كما يقول أيضاً.[3] أضف الى ذلك أن هذه الحكمة كانت تنطوي على عناصر غير يونانية، «لا يبعد أن يكون قد وقع الينا منها شيء».

---

(١) راجع: البيهقي، منتخب صوان الحكمة، ص ٢٠٤ والقفطي، تاريخ الحكماء، ص ١٣.

(٢) كتاب المباحثات، (في أرسطو عند العرب تحقيق عبد الرحمن بدوي)، ص ١٢١.

(٣) راجع: منطق المشرقين، ص ٤.

والغريب في الأمر أن المخطوطات التي وصلتنا موسومة «بالحكمة المشرقية» لا تختلف في محتواها اختلافاً يذكر عن فلسفة ابن سينا المشائية[1]. وحتى تصفّح «الاشارات والتنبيهات»، وهو من اخريات مؤلفاته كما رأينا، لا يؤيد دعوى الازدواجية المزعومة في فلسفته، سواء في باب المنطق والطبيعيات والآلهيات، إلاّ من حيث العبارة أو المصطلح. ثم إن شرّاح ابن سينا والمترجمين له كابن المرزبان والشهرستاني والطوسي وفخر الدين الرازي، لا يوردون إلا جانباً واحداً من فلسفته هو الجانب المشائي، المبني على أسس أرسطوطالية معروفة في أبواب المنطق والطبيعيات والكونيات خاصّة.

ومع ذلك، فلا مراء أن فلسفة ابن سينا اتّصفت بصفة صوفية، توجت الجوانب الخلقية والالهية فيها، ولكن هذه الصوفية لا تخرج عن أطار «الاتصال» بالعقل الفعّال الذي يمثل ذروة المجهود الادراكي البشري، ويبقى على كل حال نظرياً أو تجريدياً وحسب. وشتان ما بين هذه الصوفية وصوفية «الطرق»، المعروفة.

والشواهد على تصوّف ابن سينا لا تخلو من تردّد بين التيارين الآنفي الذكر. ففي رسالة «حيّ بن يقظان»، مثلاً يميز بين الشرق مصدر النور، والغرب مصدر الظلمة. وفي رسالة «العشق» يصف المراحل التي تمر بها النفس في تشوقها الى «الملك الأعظم» أو الخير المطلق الذي هو «معشوق النفوس البشرية والملكية»، ويذهب الى أن الكمال الأخير للنفس هو أن «تعشق الخير المطلق عشقاً غريزياً». وأن غاية القرب منه هو قبول تجليه على الحقيقة، أعني على أكمل ما في الامكان، وهو المعنى الذي يسميه الصوفية الاتحاد[2]. بينما كان في «الشفاء والنجاة» قد توقف عند الاتصال بالعقل الفعال، ووصف كمال النفس بقوله: «هو ان تعتبر عالماً عقلياً مرتسما فيه صورة الكل»، شيمة سائر العقول المفارقة[3].

ولعل أبلغ تعبير عن نزعته الصوفية تطرقه في «الاشارات والتنبيهات» الى مقامات العارفين، في أواخر ذلك الكتاب، حيث يقول إن «العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه وتعبده له فقط»[4]، مردفاً أن من شأنه أن يمر في مراحلَ أولها اليقين البرهاني، ثم الرياضة المنصرفة الى الانجذاب نحو «الأمر القدسي»، ثم انكشاف خلسات من نور الحق له «كأنها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه». فاذا صار الى تلك الحال، اصبحت نفسه وكأنها «مرآة مجلوة» ينعكس فيها نور الحق، فيغيب العارف عن نفسه ويلحظ «جناب القدس» دون سواه. وغاية الأمر بالنسبة الى هذا العارف أن «يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة، ومن الواصلين للعين، دون السامعين للأثر[5]

(١) مثلاً، أيا صوفيا ٢٤٠٣، واكسفورد (بوكوك) ١٨١ الخ.

(٢) رسالة العشق (في رسائل الشيخ الرئيس في أسرار الحكمة الشرقية، تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرني M.A.F.Mehren، ص ٢٠)

(٣) النجاة، ص ٢٩٣.

(٤) الأشارات والتنبيهات، ٣، ص ٨١٠.

(٥) المرجع السابق، ٣، ص ٨٤٢.

ولكن على الرغم من وفرة المصطلحات الصوفية المنثورة بين ثنايا «الاشارات والتنبيهات» كالتفـريق والنقض والترك والرفض، والأحوال والمقامات، فحاصل التجربة الصوفية عنده لا يخرج عن «مذاهب الطبيعة» وأسبابها. وحتى حين يقال إن العارف قد تحدّث عن غيب، فبشر أو انذر صادقاً، فإن لذلك عند ابن سينا «في مذاهب الطبيعة أسباباً معلومةً» كما يقول. ومرد ذلك الى انتقاش الجزئيات على وجه كليّ في العالم العقلي لا تنكشف إلا «للراسخين في الحكمة المتعالية» عندما تنعتق نفوسهم من ربقة أبدانهم. بل إنه يذهب الى أبعد من ذلك في تعليله للكشف الصوفي تعليلاً عقلياً، فيقول: «ولنفسك أن تنتقش بنفس ذلك العالم (اي العالم العقلي) بحسب الاستعداد وزوال الحائل. وقد علمت ذلك فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه»[1]، متطرقاً على عادته الى دور قوى النفس الباطنة (ولا سيما المخيلة) في اقتناص المعارف الخفية أو التأثير في الأحداث أو الظواهر الطبيعية، على وجه لا يختلف عمّا يشرحه في كتبه النفسية والطبيعية المختلفة، مثل كتاب «أحوال النفس» و«الشفاء» وسواهما.

مبادىء العلم الطبيعي

يعرّف ابن سينا موضوع العلم الطبيعي في كتاب «النجاة»، بأنه «الاجسام الموجودة بما هي واقعة في التغيّر، وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكنات»[2]. ولهذا العلم مبادىء ومقدّمات لا تتبرهن فيه، بل في العلم الكلي (أي الآهيات)، لانه ليس من شأن العلوم الجزئية بيانها او برهنتها، وانما هي تتقلدّها من العلم الكليّ، كما يقول.

من هذه المبادىء والمقدّمات تركيب الاجسام الطبيعية من مادّة وصورة. أما المادّة فمن خصائصها العامة الامتداد المكاني الذي تقبل به الاقطار الثلاثة، دون أن يدخل ذلك في حدّها أو ماهيتّها. ومن خصائص الصورة أنها قابلة لبعض اللواحق العرضية والجوهرية، وهي سابقة للمادة بالعلية. يضاف الى هذين المبدأين الطبيعيين مبدأ مفارق هو سبب المادّة والصورة معاً، هو العقل الفعّال، الذي تنبثق عنه الصور الجوهرية اصلاً، لدى حصول الاستعداد في المادّة. وهذا المبدأ هو سبب استبقاء الاجسام لكمالاتها الأولى والثانية، وهي القوى والافعال الطبيعية. وهذه القوى والأفعال على أشكال، وبفضلها يتحرّك الجسم أو يسكن. وخلافاً لأرسطو الذي اعتبر الطبيعة بحدّ ذاتها مبدأ الحركة والسكون، يردّ ابن سينا هذين الحالين الى فعل الجوهر المفارق (أي العقل الفعّال) الخارج عن نطاق الطبيعة، بتوسّط القوى الكامنة في الاجسام[3].

ومن القوى الأخرى التي تحفظ النوع وتؤثر في الاجسام بتوسط آلات (أعضاء) مختلفة

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٦٦ ـ ٦٧.

(٢) كتاب النجاة، ٩٨.

(٣) النجاة، ص ١٠٢. قارن: أرسطو الطبيعة، ١. ١٩٢ ب ٢١.

النفوس، بأقسامها الثلاثة، النباتية والحيوانية والانسانية. ومنها ما لا تفعل بالآت بل على شيء ثابت، هي النفس الفلكية.

ومن طبيعة الموادّ التي تتركب منها الأجسام الطبيعية أن لا تخلو من صورة، فاذا زايلتها صورة ما خلفتها أخرى على سبيل الدور، وهذا ما يعرف بالكون والفساد (وهو التغير في الجوهر)، فاذا كان التغيّر في الأعراض كان استحالة أو نموّاً أو نقلة (وهي أشكال الحركة الثلاثة). ولا تتقوم هذه الحركات إلا بتوافر شرط عرضي ثالث، يضاف الى المادّة والصورة، هو العدم. فإذا لم تنعدم الصورة الأولى بتجرّد المادة منها، استحال حلول الصورة الثانية فيها. فكان العدم والحالة هذه شرطاً بالعرض لتعاقب الصور، وللحركة والتغير بأشكالها المختلفة. وهذا يعني أن الاحداث الطبيعية لا تجري جزافاً، بل بحسب «ترتيب حكمي»، لا متسع فيه للصدفة أو العبث[1].

وينفي ابن سينا في باب «تجوهر الأشياء» انقسام المادّة الى أجزاء لا تتجزأ، سواء عنينا بها الأجزاء المتشابهة (كذرّات ديمقريطس) أو غير المتشابهة (كبذور أناكساغورس). وهو يورد على استحالة الجزء عدّة حجج، من أهمّها أننا اذا افترضنا الأجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ، استحال التماس بينها، إلا على سبيل التداخل. فاستحال والحالة هذه ان يتركب منها مقدار أو جسم، وبناء على هذا المذهب ذاته تمتنع الحركة[2].

في المقالة الثانية من الطبيعيات، يتناول ابن سينا لواحق الأجسام الطبيعية، وهي الحركة والسكون والزمان والمكان والخلاء والتناهي (ونقيضه) والتماس والالتحام والاتصال والتتالي. وفي معالجته لهذه اللواحق، يكاد لا يخرج عن النمط الارسطوطالي، فيعرف الحركة مثلا بقوله: «إنها فعل وكمال أوّل للشيء الذي بالقوّة من جهة المعنى الذي هو له بالقوة»[3]، ويضيف أن هذه الحركة لا تقال ألا على حال قابلة للزيادة أو النقصان، أو التدرّج من القوّة الى الفعل، فأمكن اسنادها الى جميع المقولات، باستثناء مقولة الجوهر، ذلك أن «كون الجواهر وفسادها ليس بحركة، بل هو أمر يكون دفعة واحدة»[4].

ومع ذلك فالحركة، كما رأينا، ليست خاصة من خواص الجسم الذاتية، لذا كانت تستدعي علّة محركة خارجة عن الجسم، وإلا لكانت جميع الاجسام متحركة بذاتها، وهو مذهب ديمقريطس الذي ينكره ابن سينا. ومع ذلك فهو لا ينكر أن من الأجسام ما هو متحرّك بذاته طوراً وساكن تارة، وهو المتحرّك بالارادة او الاختيار (يعني الحيوان) وأن منها ما هو متحرك بالطبع إما بالتسخير وبلا ارادة، وهو المتحرك بالطبيعة، أو بالارادة والقصد، وهو المتحرّك عن النفس الفلكية.

---

(١) النجاة، ص ١٠٢.

(٢) المرجع ذاته، ص ١٠٣، وحجّة ابن سينا أن الجزء اذا مسّه جزء أو أكثر من أطرافه منقسمة، فهو متجزيء

(٣) النجاة، ص ١٠٥. قارن: أرسطو الطبيعة، ٣، ٢٠١ أ ١٠.

(٤) المرجع ذاته.

ولما كانت طبيعة الشيء بذاته لا تقترن بالحركة، وجب في المتحرك أن يكون قد خرج عن طبيعته، فكانت الحركة عبارة عن العودة الى الحال الطبيعية تلك. وكل حركة طبيعية في المكان، فعن حال غير ملائمة، فوجب أن تكون مستقيمة، لأنها ناجمة عن ميل طبيعي، و«كل ميل طبيعي فعلي أقرب مسافة»[1]. ويقابلها الحركة المستديرة الخارجة عن الطبيعة، والصادرة عن الارادة والاختيار، وهي حركة الأفلاك السماوية.

وتختلف الحركة المستقيمة عن المستديرة من عدّة وجوه.

(١) منها ان الحركة المستقيمة قابلة للتضادّ. فالجسم قد يتحرّك في اتجاه ما ثم في اتجاه مقابل على خط مستقيم: أما الحركة المستديرة، فلا تضاد فيها.

(٢) ومنها أن الحركة المستقيمةمتناهية، بينما الحركة المستديرة لا متناهية لأنها بالقوة، وما كان بالقوة، كالعدد والزمان، فهو لا متناه[2].

وتتصل الحركة الطبيعية بالمكان. ولمّا عرفناها بنزوع الجسم الى العودة الى حالته الطبيعية، متى ارتفعت العوائق، لزم عن ذلك أن لكل جسم حيزاً أو مكاناً طبيعياً، لا بدّ ان يستقر فيه. وهذا الحيز هو الحيز الطبيعي للعناصر (أو البسائط) الغالبة على الجسم. فالعناصر الخفيفة (وهي الهواء والنار) تتحرك الى فوق، وهو حيزها، بينما العناصر الثقيلة (وهي الماء والثرى) تتحرك الى تحت، وهو حيزها أيضاً. أما الحركة المستديرة فليس لها حيز طبيعي، تميل اليه بالطبع، بل هي شبيهة بحركة البسائط جميعاً، وهي الدوران في افلاكها. وتدعى هذه الحركة كروية.

ويقسم ابن سينا الاجسام تبعاً لحركاتها الى قسمين: مبدعة وغير مبدعة. والحركة المستديرة ابداعية وغير متناهية، فليست بجسم، وإن كانت تحدث عن قوة جسمانيةما، هي النفس الفلكية الخاصة بكل من الأفلاك التسعة الدائرة حول الأرض.

وتبدأ هذه الأفلاك بفلك القمر، وهو الذي يلي كرة النار، ويستهل سلسلة الاجسام الابداعية المتحركة حركة دورية (أي الاجرام السماوية)، وينتهي الى الفلك المحيط.

ومن طبيعة هذه الأفلاك أنها خارجة عن «الطبائع الأربع» المقابلة للعناصر الأربعة، فهي ليست خفيفة ولا ثقيلة، ولا رطبة ولا يابسة، وهي مع ذلك حيّة ومتنفّسة (ذوات نفوس) تفعل بالارادة والاختيار، شيمة سائر الحيوانات[3]. فامكن والحالة هذه أن تفيض عن القوى الفلكية أفعال مختلفة عن القوى الطبيعية الناجمة عن العناصر، كالتبريد في الأفيون والتسخين في النبات والعمى الذي يحدث عن ضوء الشمس، كما أمكن أن تحدث ظواهر علوية شتى في افلاك العناصر الاربعة، الواقعة تحت فلك القمر، لأن جميع العناصر الاربعة بطبقاتها طوع الأجرام العالية الفلكية، كما يقول[4]. فتحدث مثلاً أبخرة ومذنبات وتصعيدات شتى. أو يحدث عن

---

(١) النجاة، ص ١٠٩.

(٢) النجاة، ص ١٢٥.

(٣) النجاة، ص ١٤٠، و ١٤٤ وما يلي.

(٤) المرجع السابق، ص ١٥٣.

اختلاط العناصر «موجودات شتى» عند امتزاجها بالقدر المناسب، فيظهر النبات المتصّف بقوى التغذية والتنمية والتوليد، ثم الحيوان فالانسان. و«معلوم مما سلف»، كما يقول ابن سينا، «أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والانسانية تكون من قوى زائدة على الجسمية، بل وعلى طبيعة المزاج»[1] تفيض على هذه الموجودات من عالم الجواهر المفارقة، لدى حصول الاستعداد فيها.

النفس وقواها

إن «القوة الزائدة على الجسمية» التي يذكرها ابن سينا هي النفوس بأشكالها الثلاثة: النباتية والحيوانية والانسانية. وهي مستمدّة، كما مرّ، من عالم الجواهر الفارقة على سبيل الفيض. والنفس بأوسع معانيها هي مبدأ الحياة، حتى بلغ الأمر بابن سينا أن اعتبر الأجرام السماوية كائنات حيّة، بحكم صلتها بالنفوس الفلكية التي تحركها، ناسجاً في ذلك على منوال الأفلاطونية المحدثة، التي روّج لها الفارابي في الأوساط الفلسفية العربية قبل ذلك بجيل واحد. وهبوط النفوس بشتى أشكالها الى عالم الكون والفساد انما يجري على سبيل الفيض لدى حدوث البدن القابل لتلقيّها، بحيث تحلّ فيه وتستعمله كآلة لها. وكلما ازدادت طاقة الأجسام العنصرية على قبول الحياة، بتغلبّها على التضادّ الذي طبعت عليه بحكم التوسط (أو الاعتدال)، أخذت في الاقتراب من الشبه بالأجسام السماوية، «فتستحق بذلك القدر لقبول قوة محيية من المبدأ المفارق المدبّر. ثم اذا ازدادت قرباً من التوسّط ازدادت قبولاً للحياة، حتى تبلغ الغاية التي لا يمكن أن يكون أقرب منها الى التوسّط وأهدم للطرفين المتضادين»[2]. وهكذا تحدث الحياة في عالم الكون والفساد.

ومع ذلك، يعتمد ابن سينا في تعريفه للنفس وتحديد قواها وفاعليتها على أرسطوطاليس، على الرغم من التناقض الصريح بين الأسس الأفلاطونية المحدثة والأرسطوطالية التي يبني عليها. وواضح أن ابن سينا يقفو أثر أفلاطون وأفلوطين في باب هبوط النفس الى العالم السفلي ومفارقتها للجسد بعد الموت، بينما يقفو أثر أرسطو في باب تعريفها وتحديد قواها المختلفة، منذ حلولها في الجسد.

أما التعريف فهو مستمد من كتاب أرسطو «في النفس» وهو أن «النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي»، أو كما يقول أرسطو: «كمال أوّل لجسم طبيعي قابل للحياة، فكان الجسم بهذا المعنى ذا اعضاء»[3]. ولكنه يخصّص هذا الكمال بالنسبة الى كل مملكة من ممالك الحياة الثلاث، فيضيف الى تعريف أرسطو قوله، من جهة ما يتولّد ويربو ويتغذّى (شأن النفس النباتية)، ومن جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة (شيمة النفس الحيوانية)، أو من جهة ما يدرك الكليّات

---

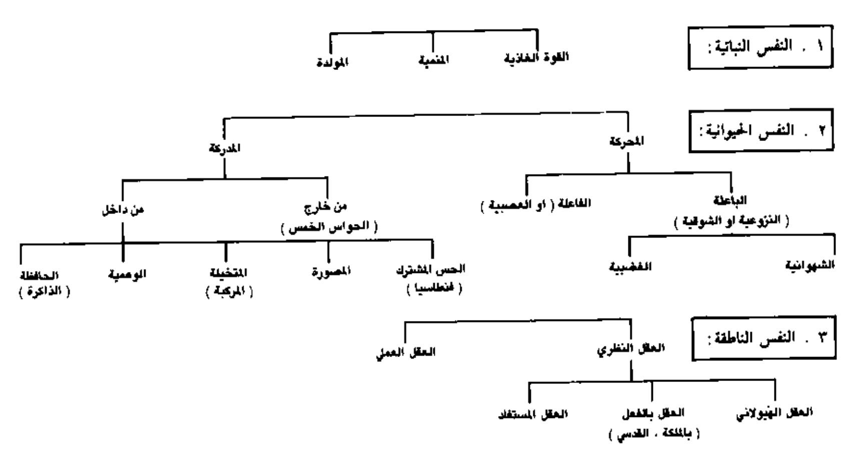
(١) المرجع السابق ص ١٥٨.

(٢) النجاة ص ١٩١ وقارن ١٨٤.

(٣) النجاة، ١٥٨. قارن: أرسطو كتاب النفس، ٢، ٤١٢ ب ٣٠. وتقابل لفظة آلي عند ابن سينا عبارة «ذي أعضاء» أو «عضوي» عند أرسطو.

ويفعل بالاختيار الفكري (شيمة النفس الانسانية).

ومع أصرار ابن سينا على وحدة النفس، فهو يضع على غرار ارسطو، ان لها عدداً من القوى الأصلية والفرعية، تتبين من الرسم التالي:



يلاحظ الناظر في هذا الرسم توفر ابن سينا على القوى المدركة الباطنة، وعدتها خمس، وهي مستمدة بجملتها من أرسطو، مع أن ارسطو لم يوضح صلة الحس المشترك بالمخيلة (فنطاسيا) واقتصر من ذكر الخيال على فعل التمثل وارتسام الصور المتخيلة في الذهن، بينما أبرز ابن سينا فعل التركيب أو ابتكار الصور التي لا توجد مركبة في عالم الحس (وهي القوّة المركبة عنده)، كما أضاف قوة باطنة خامسة، هي الوهمية التي تدرك بها الشاة أن الذئب مهروب منه والطفل معطوف عليه، لم يشر اليها أرسطو الا في باب قسمة الخيال الى ارادي خاص بالانسان، وحسّي مشترك بين جميع الحيوانات. ويضيف ارسطو الى ذلك قوله إن الحيوان غير قادر على النزوع (وهو ضرب من الحركة) ما لم يكن قادراً على التخيل[1].

وجدير بالذكر أن القوى «الباعثة» في النفس الحيوانية ذات صلة بنظرية أفلاطون في أجزاء النفس الثلاثة، الغضبية والشهوانية والعقلية، التي نقضها أرسطو، على أساس ان النفس غير قابلة للتجزئة، واكتفى بقسمة قوى النفس الى ناطقة وغير ناطقة.

العقل القدسيّ والنبوة

أما أقسام العقل النظري، فتكاد تكون بسطاً للقسمة الفارابية للعقول الى أربعة مرّ ذكرها. ووجه الجدّة في نظرية ابن سينا هي أدخال «العقل القدسيّ» الذي يصفه بأنه من جنس العقل بالملكة، وإن كان مقصوراً على فئة خاصة من البشر، هم الأنبياء. وعنده أن الطاقة على التعلم تتفاوت تبعاً لاستعداد المتعلم. ومن الناس من قوي فيه الاستعداد حتى لا يحتاج الى كبير

---

(١) كتاب النفس، ٣، ٤٣٣ ب ٢٧ وما يلي.

جهد أو اكتساب، ليتصل بالعقل الفعال، معدن ميع المعارف، «فكأنه يعرف كل شيء من نفسه». وهذه المرتبة من الادراك تقترن بالحدس، وتدعى العقل القدسيّ، لأن صاحبها يتلقى فيضان «الروح القدسي» الذي لا يقتصر على الادراكات العقلية، بل قد يتناول الصور المتخيّلة التي تحاكيها القوة المتخيلة عند الانسان اذ ذاك «بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام على النحو الذي سبقت الاشارة اليه»[1]، (أي بالوحي أو النبوءات). (وكان الفارابي قد نسب قوّة النبوّة الى القوة المخيلة دون الناطقة).

ويعلل ابن سينا هذه القدرة الخارقة تعليلاً منطقياً، وهي أن اكتساب المعارف انما يكون باقتناص الحدّ الأوسط. ولما كان الناس متفاوتين في هذه القدرة، من حيث الزيادة والنقصان أو السرعة والابطاء، أمكن «أن يكون شخص من الناس مؤيّد النفس بشدّة الصفاء وشدّة الاتصال بالمبادىء العقلية الى ان يشتعل حدساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعّال في كل شيء، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء، إما دفعة وإما قريباً من دفعة»[2]. وهذا ضرب من النبوّة، كما يقول، بل اعلى قوى النبوّة، وهي أعلى مراتب القوى الانسانية.

ومع ذلك لا يخلو موقف ابن سينا من العقل القدسيّ من تعقيد. فهو يصف العقل بالملكة بأنه العقل الهيولاني المشترك بين جميع البشر، وقد حصلت فيه المعقولات الأولى أو مبادىء البرهان التي تعرف بالحدس لا بالاستدلال، فاصبح بحكم ذلك عقلاً بالفعل، بمعنى أنه قد ألمّ بهذه المعقولات الأولى ولكنه لا يطالعها، وانما هي مخزونة لديه. فاذا استحضرها وطالعها كان عقلاً مستفاداً من خارج (أي من العقل الفعال الذي هو دائماً بالفعل)، و«عند العقل المستفاد»، كما يقول، «يتمّ الجنس الحيواني، والنوع الانساني منه. وهناك تكون القوة الانسانية تشبّهت بالمبادىء الأولية للوجود»[3]. وهكذا يتبين أن العقل القدسي والعقل المستفاد سيّان.

ومهما يكن من أمر، فالعقل القدسي المرتبط بالادراك الحدسيّ أو المباشر هو الجانب النظري للنبوة، فبقي أن نفحص عن جانبيها العمليين، وهما سنّ الشرائع واجتراح المعجزات أو الخوارق.

يردّ ابن سينا في «آلهيات الشفاء» ضرورة سنّ الشرائع الى حاجة البشر الى الاجتماع والمشاركة في تدبير أمور معاشهم، على سبيل المعاملة القائمة على «سنّة وعدل» صادرين عن «سانّ ومعدّل»، هو النبي الذي يجب أن يكون انساناً «يسنّ للناس في أمورهم سنناً باذن الله تعالى وأمره ووحيه وانزاله الروح المقدّس عليه»[4]، فضلاً عن اختصاصه بالقدرة على المعجزات. ومع أنه لم يسهب القول في المعجزات في هذا الموضع من «الشفاء»، فقد تجرّد لتعليلها في كتاب

---

(١) النجاة، ص ١٦٧.

(٢) المصدر ذاته.

(١) النجاة، ص ١٦٦.

(١) الشفاء (الهيات)، ٢، ص ٤٤٢. قارن النجاة، ص ٣٠٣ وما يلي.

«أحوال النفس» على أسس فلسفية بحتة، متصلة بما قدّمناه من مذهبه بالنفس واتصالها بالعالم العقلي، من جهة، وعالم الأجرام السماوية من جهة ثانية.وهو يرى ان العلّة القريبة للكون والفساد، كما قال الكندي أيضاً، هي الأجرام السماوية. وتنجم حركات هذه الأجرام عن النفوس الفلكية التي تقابل كلاً منها، بحسب النظام الفيضي الذي وضعه الفارابي وأخذ به ابن سينا دون تعديل يذكر. إلا أن هذه النفوس تفعل بتوسط قوى جسمانية شتّى، عن طريق سلسلة من الحركات المتلاحقة التي تنجم عنها أحداث طبيعيّة شتّى، لا بد أن تلمّ النفوس السماوية بها. ومع أن هذه الأحداث داخلة في العلم الغيبي الخارج عادة عن متناول مداركنا العقلية، لما يعتورها من نقص، فهي ليست بحدّ ذاتها مستعصية على الادراك أصلاً، على سبيل الاتصال. لذا أمكن للصفوة من البشر المؤيّدة بالعقل القدسيّ الآنف الذكر أن تلمّ بها، بحكم اتّصالها بالنفوس السماوية، بل أن تؤثّر فيها تأثيراً مباشراً، فتحدث فيها تحريكاً وتسكيناً وتبريداً وتسخيناً وتكثيفاً وتلييناً، وما يقترن بذلك من ظواهر طبيعية (أو علوية) كالبرق والرعد والزلازل والأمطار والرياح. وهي الظواهر التي اصطلح الناس على دعوتها بالمعجزات أو الخوارق، كما يقول ابن سينا[1].

خلود النفس

لا يخلو موقف ابن سينا من بقاء النفس في أعقاب فناء الجسد، ومن السعادة والشقاوة التي تصيبها في العالم الآخر، من غموض. فهو يميّز بادىء الأمر بين معاد البدن عند البعث أو الحشر وهو «ما لا سبيل الى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة»[2]، وبين معاد النفس والسعادة المقترنة به، وهي التي يتوق «الحكماء الالهيون» اليها، كما يقول. «فرغبتهم في اصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في أصابة السعادة البدنية بل كأنهم لا يلتفتون الى ذلك». ولما كان جوهر النفس محاكياً لجوهر المفارقات في العالم العقلي، كان كمالها الخاص «أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيه صورة الكلّ، والنظام المعقول في الكلّ، والخير الفائض في الكل، مبتدئاً من مبدأ الكل، وسالكاً الى الجواهر الشريفة التي هي مبدأ لها، فالروحانية المطلقة (أي العقول) ثم الروحانية المتعلّقة نوعاً ما في الأبدان (أي النفوس الفلكية)، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها (أي الأجرام السماوية)... فتنقلب عالماً عقليّاً موازياً للعالم الموجود كلّه، مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير الحق والجمال الحق، ومتحدا به، ومنتقشاً بمثاله وهيئته ومنخرطاً في سلكه، وصائراً من جوهره»[3]، وكانت سعادتها عبارة عن التجرّد التام عن البدن واللحاق بعالم الجواهر المفارقة (أي العالم العقلي) الذي انبثقت عنه أصلاً. وأما النفوس التي تقتصر على بلوغ «الكمال الأنسي»، وهي النفوس الساذجة التي لم تتهيأ لهذا التجرّد، أو تقاعست عن طلبه، «والنفوس

---

(١) أحوال النفس، ص ١١٤ - ١٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٥.

(٣) أحوال النفس، ص ١٣ - ٣١ قا ن النجاة، ص ٢٩٣.

البله»، التي لم تكتسب الشوق الى حال المفارقة، عناداً أو جحوداً، وهي لم تكتسب مع ذلك الهيئات البدنية الفاسدة (أي الرذائل)، فتقاسي العذاب المرير، من جراء انفصالها عن البدن، وعجزها عن مباشرة اللذات البدنية نتيجة لذلك[1].

مبادىء العلم الآلهي

يمهّد الخوض في موضوع النفس (وهو جزء من العلم الطبيعي) واتصالها بالعالم العقلي للتطرّق الى العلم الآلهي الذي «يبحث عن الأمور المفارقة للمادّة بالقوام والحدّ»[2]. وهذا العلم جزء من العلوم النظرية الثلاثة، أي الطبيعيات والرياضيات والآلهيات، وقد يعرّفه البعض بقوله: إنه البحث عن الأسباب الأولى للوجود الطبيعي والتعليمي (أي الرياضي) ولواحقه، أو عن مسبب الأسباب ومبدأ المبادىء، وهو الله، مع أن الكل متفقون على أنه الفلسفة الأولى والحكمة المطلقة، فوجب تحديد موضوعه بوضوح. ولكن هذا الأمر لا يخلو من صعوبة، وهي أن موضوع أيّ علم من العلوم إمّا أن يكون مسلّماً في ذلك العلم، أو مسلّماً في علم آخر، أو بيّناً بنفسه، أو مأيوساً من بيانه، فامتنع أن يكون الله، لأن وجود الله من مطلوبات هذا العلم لا من موضوعاته[3]، أي لا بدّ من أعطاء الدليل عليه، كما سنرى.

ومع ذلك فللعلم الآلهي موضوع يعرف بالبديهة، وهو الموجود بما هو موجود، الذي تسند إليه المقولات التسع، من كم وكيف ووضع وفعل وانفعال وسواها، والعوارض الخاصة، كالواحد والكثير والقوّة والفعل، والكلّي والجزئي، والممكن والواجب. وهكذا يتبيّن أن لهذا العلم أقساماً ثلاثة:

١. القسم الأوّل يبحث عن الأسباب القصوى للموجود، بوجه عام، والله بوجه خاص. وقد ندعو هذا القسم علم الأسباب الأولى.

٢. القسم الذي يبحث عن «عوارض الوجود» وأصوله الآنفة الذكر، ويمكن دعوته بعلم الوجود.

٣. القسم الذي يبحث عن مبادىء العلوم الجزئية المشتركة بين سائر العلوم، أي مبادىء البرهان الأولي التي تستند اليها جميع المعارف[4]، ويمكن دعوته متافيزيقا المعرفة.

على الرغم من هذه القسمة، يدور الجزء الأكبر من آلهيات ابن سينا على الموجود ونسبته الى المقولات، وأحوال العدم والوجوب والامكان التي تلحق به. والمقدمة الكبرى التي ينطلق ابن سينا منها هي أن الوجود معنى يرتسم في النفس ارتساماً أولياً، بحيث لا يحتاج الى مدرك أعرف منه أو أسبق. فكان بهذا المعنى مشابهاً للشيء والواحد، فاستحال بيانه أو التدليل عليه، بالاستناد الى

---

(١) أحوال النفس، ص ١٣٤ وما يلي.

(٢) الشفاء (الآهيات)، ١، ص ٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٠.

(٤) الشفاء (الألهيات)، ١، ص ١٥. وقد تناول أرسطو هذه المبادىء (أوائل البرهان) في الكتاب الرابع من كتاب «ما بعد الطبيعة».

معنى أسبق منه أو أعرف [1]

أما المقدّمة الثانية التي كان ابن سينا أوّل من بسطها بوضوح فهي أن حقيقة الشيء الخاصة (أو ماهيته) هي غير الوجود المرادف للاثبات، وهو التمييز الشهير المعروف بالتمييز بين الماهية والوجود. فنحن اذا قلنا إنّ حقيقة الشيء أو ماهيته موجودة (سواء في الأعيان أو في الأذهان) كان لهذا الكلام معنى محصّل، أما اذا قلنا إن حقيقته حقيقته، كان كلامنا لغوا. فالوجود اذن يضيف الى الماهيّة تعييناً جديداً، خارجاً عنها.

والمقدمة الثالثة هي أن المعدوم المقابل للوجود موجود على نحو ما. فقولنا إن الشيء معدوم قد يفهم منه أنه معدوم في الأعيان، وموجود في الذهن. أما المعدوم المطلق، فيستحيل أن يخبر عنه بالايجاب، فاذا أخبر عنه السلب كان له وجود ما في الذهن. فللمعدوم الذي لا يعرف بذاته قط نسبة الى الوجود، وهو الوجود الذهني.

يقود البحث في الماهية والوجود ابن سينا الى التمييز بين الواجب والممكن، الذي بني عليه نظرته الى الموجود الأول (واجب الوجود) والى الحدوث والابداع وما عداها من المسائل الآلهية الكبرى. ويعرّف الواجب في «الشفاء» بقوله: «إنه الذي إذا اعتبر بذاته وجب وجوده»، وهو تعريف لا يخلو من الدور، وفي «النجاة» «بالموجود الذي متى فرض غير موجود، عرض منه محال» [2]، وهو تعريف أصح من الناحية المنطقية، بينما يعرّف الممكن في «الشفاء» بقوله إنه الموجود الذي إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، وفي «النجاة» بقوله: «هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودا، لم يعرض منه محال». فكان الواجب مرادفاً للضروري، والممكن لغير الضروري (أي الجائز). ويميِّز ابن سينا أيضاً بين الواجب بذاته والواجب بغيره، وهو تمييز ضعيف نقضه ابن رشد، كما سنرى، قائلاً: إن الواجب بغيره لا يختلف عن الممكن بذاته، فلم يكن لأفراده عن الممكن مبرر منطقيا، وهو ما تنبه اليه ابن سينا نفسه في «النجاة» [3]. ولعله أراد من هذا التمييز الفصل القاطع بين خاصيّة الموجود الأول الجوهرية (وهي الوجوب) وخاصيّة كل ما عداه، وهي الأمكان أو الجواز. فجميع الموجودات اذا اعتبرت بحد ذاتها ممكنة أو جائزة يتساوى فيها الوجود والعدم، وانما تخرج الى حيّز الوجود بفعل التخصيص أو الترجيح المنبثق عن الصانع، أو واجب الوجود.

وهذا الضرب من الدليل على وجود الصانع شبيه، كما ذكر ابن رشد ايضا، بدليل الجواز الذي اخذ به المتكلمون، ولا سيّما الاشاعرة، وهو يفترض منطقياً أن يتقدم وجود الممكنات زمان لم تكن فيه موجودة بعد، أي بداية زمانية. وهو ما أنكره ابن سينا نفسه، ولم يقرّه من الفلاسفة سوى الكندي كما رأينا، وإن كان المتكلمون بأسرهم قد أقروه أيضاً.

والدليل الذي يسوقه ابن سينا على شكل متماسك في كلا «الشفاء» و«النجاة» يستند الى

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٩ و ٣٠.

(٢) الشفاء (الالهيات) ، ١، ص ٣٧، والنجاة، ص ٢٢٤.

(٣) النجاة، ص ٢٢٥.

مقدمة أرسطوطالية كبرى، وهي استحالة لا تناهي سلسلة العلل سواء عنينا بها الفاعلة أو الصورية أو الغائية. وهو يبدأ من مقدمة حسيّة، هي أن الوجود واقع، فاما أن يكون واجباً أو ممكناً، فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً، فلا بدّ أن ينتهي الى واجب، لأن سلسلة العلل الممكنة لا يمكن أن تمتد الى ما لا نهاية في زمان واحد، ولا أن تكون بجملتها واجبة، بينما كل حلقة من حلقاتها ممكنة. فهي اذن بجملتها ممكنة، فلا بد أن تحتاج الى واجب، إما داخل فيها أو خارج عنها. ويستحيل أن يكون داخلاً فيها ما دامت كل حلقاتها ممكنة، كما مرّ، فلزم أن يكون خارجاً عنها، وأن يكون واجب الوجود[1].

من ذلك يتطرّق ابن سينا الى الصفات الأولّية لواجب الوجود، فيذكر منها الوحدانية المطلقة التي يلزم عنها أنه لا يتكثر بأي حال وأن «الماهية والانية» فيه لا تنفصلان احداها عن الأخرى، وإلا دخل عليه التركيب، وعندها يصبح معلولاً لموجود خارج عنه تصبح الماهيّة بسببه موجودة. وذلك خلْف، «فالآنية والوجود لو صارا عارضين للماهية، فلا يخلو أن يلزمها لذاتها، أو لشيء من خارج. ومحال أن يكون لذات الماهية، فان التابع لا يتبع إلا موجوداً. فيلزم أن يكون للماهية وجود قبل وجودها. وهذا محال». أضف الى ذلك أن كل ما له ماهية غير انيته (وهي حال الكائنات الفاسدات) فهو معلول لعلّة خارجة عنه، لأن الماهية لا تتقوم بالأنية أو الوجود بحد ذاته[2]، بل بعلة خارجة عنها.

فاذا صحَ أن الأول لا ماهية له خارجة عن أنيته، فلا جنس له ولا فصل، وما لا جنس له ولا فصل، فلا حدّ له، ولا برهان عليه وهو بريء عن الكم والكيف والأين وسواها من الأعراض. وهو غير منقسم وغير مركب، ولا ند له ولا شريك.

هذا من الناحية السلبية، أما من الناحية الايجابية، فيوصف الواجب بأنه خير محض وعقل محض وحق محض. أما الخير فمن حيث هو كمال الوجود الذي يتشوق اليه كل شيء، ومن حيث يفيد جميع الموجودات كمالاتها وخيراتها، على سبيل الفيض. وأما الحق، فلأنه أحق الموجودات بالوجود وأصدقها وأبقاها. وأما العقل المحض، فلانه ذات مفارقة للمادة من كل وجه، وما كان مفارقاً للمادة، فلا عائق يعوقه عن أن يكون عقلاً، فكان عقلاً ومعقولاً لذاته. فالواجب عقل وعاقل ومعقول. كما قال الفارابي أيضا[3].

ويتطرّق ابن سينا من ذلك الى علم الواجب بالموجودات الكائنة الفاسدة، فينفي أن يكون علمه مستمداً من هذه الكائنات الفاسدات، وإلا كان متقوما بها ومتأثراً، فوجب أن يكون علمه بها من ذاته. «ولأنه مبدأ كل وجود، فيعقل من ذاته، ماهو مبدأ له وما هو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً وبتوسط ذلك بأشخاصها». ومع ان

---

(١) النجاة، ص ٢٣٥، قارن الشفاء (الألهيات)، ١، ص ٣٢٧ وما يلي.

(٢) الشفاء (الالهيات)، ١، ص ٣٤٦ - ٤٧.

(٣) الشفاء (الألهيات)، ٢، ص ٣٥٦. قارن الفارابي أعلاه.

ابن سينا يذهب الى أن واجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كليّ، فهو يضيف أنه لا يغرب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الارض. «وهذا من العجايب التي يحوج تصوّرها الى لطف قريحة»[1].

صدور الموجودات عن الواحد

لما كان واجب الوجود متصفاً بالخيرية والجود، وكان عقلاً ومعقولاً، لزم أن تفيض عنه سائر الموجودات على سبيل الضرورة واللزوم. إلاّ أن ابن سينا لا ينفي عن الواجب القدرة والارادة، فالموجودات تلزم عنه، كما يقول، بالقدرة والارادة التي هي فيه عين العقل وعين الحياة، وذلك لاستحالة التركيب أو الانقسام عليه[2]. وفعل الواجب هو أن يعقل ذاته، من حيث هو مبدأ لنظام الخير في الوجود، فيصدر عنه آنذاك موجود واحد، هو عقل أيضاً. إلا أن هذا العقل المعلول يختلف عن علته من حيث دخول الكثرة عليه، وذلك انه ممكن الوجود بذاته، واجب بالأول. وفعله الأول أن يعقل الموجود الأول، ثم أن يعقل ذاته من حيث هي واجبة بالأوّل، ممكنة بالذات. وعن هذا الفعل العقلي المثلث تنبثق الكثرة في عالم الكون والفساد، وإلا «لكان لا يمكن أن يوجد منها إلا وحدة، ولا يمكن أن يوجد عنها جسم»[3]. فيحدث أوّلاً العقل الثاني، ثم نفس الفلك الأقصى، ثم جرمه. ويتكرّر ذلك تباعاً، حتى نبلغ العقل العاشر والفلك المقابل له، وهو فلك القمر. ثم تحدث الأسطقسات (أو العناصر) فالمركّبات الخاضعة لتدبير العقل الأخير المعروف بالعقل الفعّال.

والدور الذي يلعبه العقل الفعّال، وهو جوهر مفارق متوسط بين الواحد وعالم الكون والفساد، في حدوث الاجسام المركّبة، يتلّخص في فيضان الصور الجوهرية عنه، لدى حدوث الاستعداد في الاجسام المركبة لقبولها. وتلعب الأجرام السماوية دوراً هاماً في اعداد هذه المركبات لقبول الصور العنصرية وغير العنصرية عن العقل الفعال، أو «واهب الصور» كما دعاه ابن سينا[4].

فاذا صحّ أن الموجودات الطبيعية صادرة عن «العلل العالية»، أي العقول المفارقة والأجرام السماوية، اتضح أن حدوثها وتكوّن الآثار العجيبة عنها، من أجزاء نبات أو حيوان، ليس بالاتفاق أو الصدفة، بل نتيجة تدبير ما صادر عن العناية الالهية التي هي «كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير»، بحيث يفيض عنه النظام والخير على الوجه الأفضل في عالم الكون والفساد. أما كيفية دخول الشرّ الى هذا العالم، فمردّه عند ابن سينا الى القوة التي تختص بها

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٥٩، والنجاة، ص ٢٤٦ - ٤٧.

(٢) الشفاء (الألهيات)، ٢، ص ٤٠٢ وما يلي. والنجاة، ص ٢٤٩ وما يلي.

(٣) النجاة، ص ٢٧٧.

(٤) الشفاء (الألهيات)، ٢، ص ٤١٠.

الكائنات الفاسدات، من جراء اتصالها بالمادة. وبمقدار ما يقصر الموجود عن بلوغ كماله الخاص به، من جراء المادة التي يتركب منها، يقال إن الشر يلحق به. وهذا يصح على الشرور التي تلحق بالانسان أيضاً، كالغمّ والألم والشرور الخلقية (أي الرذائل)، فهي شرور من حيث تعوق النفس عن بلوغ كمالاتها الخاصة بها. ومع ذلك فهذه الشرور تلحق بالأشخاص دون الأنواع، فكانت عرضية، لا تخلّ بالنظام الكليّ الذي يتحكم بالموجودات عامة. ووجود الشر في العالم، وإن كان كثيراً، فليس اكثرياً، كما يقول ابن سينا. وهو مما لا مفر منه في عالم من النوع الذي نعرفه، أي العالم المركّب من الصورة والمادّة، والمتصف بالقوة والفعل. فهو بحكم المادة والقوّة اللتين تدخلان في تركيبه ناقص، فاستحال أن يكون خلواً من الشر المرادف للنقص أو العدم.

مواضيع العلم الالهي الأخرى

أما المواضيع الأخرى التي يطرقها ابن سينا في الالهيات بشيء من الاسهاب، فهي الجوهر وأقسامه، والمادة والصورة، والوحدة والكثرة، والقوة والفعل، والكليّ والجزئي، والعلل باقسامها، وهي مواضيع تناولها أرسطو في كتاب «ما بعد الطبيعة»، حتى أصبحت منذ زمانه مقومات ذلك العلم. ومع ذلك يفرد ابن سينا في أواخر الالٰهيات فصولاً تدور على المبدأ والمعاد، «والالهامات والمنامات والعقوبات السماوية، وأحوال النبوة وأحكام النجوم»، وأخرى تدور على العقود المختلفة من نكاح وسنن كلية وسواها. وأخيراً يتناول مواضيع الخلافة والإمامة «والسياسات والمعاملات والأخلاق»، وهي مواضيع لم يطرقها أرسطو في «ما بعد الطبيعة» بل طرقها في مصنفاته الأخرى، ككتاب «النفس» والحس والمحسوس» «والسياسة» و«الاخلاق»، وجدير بالذكر أن جولات ابن سينا في موضوع الأخلاق خاصة، إن في الشفاء أو في رسالته المقتضبة في «علم الأخلاق» وفي «البر والاثم» تتصف بالايجاز المخلّ، حتى أنه يمكن القول أن ابن سينا على الرغم من إفاضته في شتى مواضيع الفلسفة يكاد يمر بالأخلاق والسياسة مرور الكرام.

* * *

الفصل الخامس

الترويج للعلوم الفلسفية والتداخل بينها وبين السياسة والأدب

١ - إخوان الصَّفا

بزوغ الفيثاغورية المحدثة

كان اهتمام العرب بالمذهب الفيثاغوري نتيجة للمؤثرات اليونانية والاسكندرانية المتأخرة، وكان هاجس الوحدانية (أو التوحيد) أحد العوامل الكبرى في الإقبال على تدارسها في الأوساط الدينية والفلسفية، ناهيك بالنزعة الباطنية والصوفية التي تميزت بها. ومن المعروف أن الفيثاغورية المحدثة كانت قد اندمجت بالأفلاطونية المحدثة في أوائل الحقبة المسيحية، وكان من أركانها نيقوماخس الجرشي (القرن الاول) وايامبليخوس (ت ٣٣٠م)، وكلاهما سوريا الأصل ورد ذكرهما في المصادر العربية القديمة. ولما أخذت الخلافة العباسيّة في التفكك في القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد)، ظهرت في أنحاء الامبراطورية العباسيّة حركات سريّة (أو باطنية)، كانت تنضوي تحت لواء الإسماعيلية، وتتلقى الدعم السري من الخلافة الفاطمية في مصر.

رسائل «اخوان الصفا»

من هذه الحركات حركة ظهرت في البصرة في جنوبي العراق، أتخذ أركانها اسم «أخوان الصفاء وخلان الوفاء» وهي جمعيّة فلسفية باطنية، وقفت نفسها على طلب الحق واستصغار الدنيا كما تقول «الرسائل»، وتعاهد أفرادها على التعاون والتآخي في الضرّاء والسراء. وضمنوا مذهبهم في النفس والمجتمع والشريعة والمعاد والأفلاك وسواها ٥١ رسالة تعرف «برسائل اخوان الصفاء»، يضاف اليها «رسالة جامعة» تلخص مضمون المجموعة بايجاز. وتفيد أقدم رواية وردتنا عن هذه الرسائل أن «جماعة من العلماء»، منهم أبو سليمان البستي (المعروف

بالمقدسي) وأبو الحسن الزنجاني وأبو أحمد النهرجوري (الملقب بالمهرجاني) والعوفي وزياد بن رفاعة، اجتمعوا ووضعوا رسائل اخوان الصفا، مع أن «ألفاظ هذا الكتاب للمقدسي»[1].

وتؤلف هذه الرسائل موسوعة للعلوم الفلسفية، تحتل فيها الرياضيات مركز الصدارة، انتشرت في أنحاء المشرق العربي في القرن الرابع (التاسع)، ولم تلبث أن انتقلت الى مغربه، على يد الفلكي والعالم الأندلسي، أبي مسلمة المجريطي (ت ٣٩٩/١٠٠٨) أو تلميذه أبي الحكم عمرو الكرماني (ت ٤٥٩ / ١٠٦٦).

أما تنظيم هذه الجمعية، فكان قائماً، كما مرّ، على التآخي والتعاون بين أفرادها، الذين كانوا ينتخبون على أساس «صفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور» ويرتبون على أربع مراتب:

الأولى: مرتبة المبتدئين من «أرباب الصنائع» الذين بلغوا سن الخامسة عشر، وتميّزوا بجودة الفهم وطهارة النفس.

الثانية: مرتبة «الرؤساء ذوي السياسات»، وتتألف من الذين بلغوا الثلاثين من العمر، واتصفوا بالشفقة والرحمة والتحنّن على «الأخوان».

الثالثة: مرتبة «الملوك ذوي السلطان»، وتتألف من أصحاب الأمر والنهي المؤيدين بالناموس الآلهي، وقد بلغوا الأربعين من العمر.

الرابعة: مرتبة «الولاية» التي يدعى اليها «الأخوان» من جميع المراتب، وإن كانت تختص بابناء الخمسين «المتصفين بالتسليم وقبول التأييد ومشاهدة الحق عياناً». والى هذه المرتبة أشار القرآن، كما يقول مؤلف «الرسائل» (في سورة الفجر، ٢٧ـ ٣٠) بقوله: «يا أيتها النفس المطمئنة، أرجعي الى ربك راضية مرضية، فادخلي في عبادي وأدخلي جنتي». كما أشار اليها المسيح في قوله للحواريين: «اني اذا فارقت هذا الهيكل، فأنا واقف في الهواء عن يمين العرش بين يدي أبي وأبيكم أتشفّع لكم. فاذهبوا الى الملوك والأطراف وادعوهم الى الله تعالى»[2]. واليها أشار سقراط أيضاً (في محاورة فيدون): «انني وإن كنت أفارقكم اخواناً فضلاء، فاني ذاهب الى اخوان كرام قد تقدموا». وأخيراً اليها أشار فيثاغورس في الرسالة الذهبيّة حيث قال في آخرها: «انك اذا فعلت ذلك على ما أوصيتك به، فانك عند مفارقة الجسد تبقى في الهواء غير عائد الى الانسيّة ولا قابل للموت»[3].

هذه الاشارات المختلفة تدل على طابع «الرسائل» المتشعب، وعلى الشعار الذي اتخذه واضعوها، وهو «أن لا يعادوا علماً من العلوم ولا يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصّبوا على مذهب من المذاهب لأن (رأيهم وغرضهم) يستغرق المذاهب بأسرها، الحسّية والعقلية، من

---

(١) البيهقي، تاريخ الاسلام، ص ٣٥ وما يلي. والقفطي، تاريخ الحكماء. ص ٨٣، نقلاً عن أبي حيّان التوحيدي.

(٢) لم ترد هذه الآية في الأناجيل الأربعة على هذا الشكل.

(٣) قارن: مسكويه، جاويدان خرد، ص ٢٢٨.

أولها الى آخرها، ظاهرها وباطنها، جليها وخفيها . . . من حيث هي كلّها من مبدأ واحد وعلّة واحدة وعالم واحد ونفس واحدة[1].

المحتوى الفلسفي لرسائل «الاخوان»

تنطوي رسائل «الاخوان» على مزيج غريب من الآراء الفيثاغورية والأفلاطونية المحدثتين، وقد صيغت بعبارة شعبية تميّزها الى حدّ ما عن المصنّفات الفلسفية المجردة التي رأينا نماذج منها عند الكندي والفارابي وابن سينا. وتقع هذه الرسائل في أربع مجموعات:

١ . الأولى تشمل الرسائل الرياضية (أو التعليمية) الأربع عشرة، وتعنى، كما يقول المؤلف، بالعدد الذي يعتبره «الأخوان» أداة صالحة للتدرّب على النظر الفلسفي ومقدمّة لدراسة المراحل اللاحقة من العلوم. «فعلم العدد جذر العلوم الأخرى وعنصر الحكمة ومبدأ المعارف وأسطقس المعاني».[2] وتعالج الرسالة الرياضية الثانية موضوع الهندسة، والثالثة الفلك، والرابعة الموسيقى والخامسة الجغرافية، والسادسة «النسب العددية والهندسية والتأليفية»، بينما تدور السابعة والثامنة على الصنائع النظرية والعملية، والتاسعة على الأخلاق واختلاف العلل المؤثرة فيها، وأخيراً تتناول الرسالة العاشرة وما يليها حتى الرابعة عشرة، أقسام المنطق الأرسطوطالي الأولى الخمسة، وهي الايساغوجي والمقولات والعبارة والقياس والبرهان.

٢ . وتشمل المجموعة الثانية «الرسائل الجسمانية الطبيعية»، وعدّتها سبع عشرة. تتفق في المضمون مع مؤلفات أرسطو في الطبيعيات، وهي «سمع الكيان» و«السماء والعالم»[3]، و«الكون والفساد» «والآثار العلوية» «وأجزاء الحيوان» «والحسّ والمحسوس». وهي تعالج مسائل طبيعية شتىّ، مثل ماهية الطبيعة (الرسالة السادسة) وتكوين المعادن (الخامسة) وأجناس النباتات (السابعة) والموت والحياة (الخامسة عشرة) واللذات والآلام الروحانية والجسمانية (الثالثة عشرة) وأدراك الانسان للمعارف والعلوم (الرابعة عشرة). واختلاف اللغات (السابعة عشرة).

٣ . وتضمّ المجموعة الثالثة، وهي «النفسانية العقلية» عشر رسائل، الأولى منها في المبادىء العقلية على رأي الفيثاغوريّين، والثانية على رأي «الاخوان»، والرابعة في العقل والمعقول، والسادسة في ماهية العشق، والسابعة في البعث والقيامة، وهكذا.

٤ . وأخيراً تضم المجموعة الرابعة، وهي «في العلوم الناموسية الالٰهية والشرعية» احدى عشرة رسالة، الأولى منها في الآراء والديانات، والثانية في الطريق المؤدية الى الله عزّوجلّ، والثالثة

---

(١) رسائل اخوان الصفا، ٤، ص ٤٢.

(٢) رسائل اخوان الصفا، ١، ص ٢١.

(٣) كتاب «العالم» منحول يبدو أنه من وضع بوزيدونيوس الأفامي (القرن الثالث للميلاد). ويلحق في الجداول العربية بكتاب «السماء» لأرسطو.

والرابعة في «بيان اعتقاد اخوان الصفا» وكيفية عشرتهم . والسادسة في ماهية الناموس الالهي ، وشرائط النبوة ، والثامنة في أعمال الكائنات الروحانية والجنّ والملائكة ، والتاسعة في كيفية انواع السياسات وكميتها ، والعاشرة في « كيفية نضد العالم بأسره» والحادية عشرة في ماهيّة السحر والعزائم والطلاسم .

ويتبين من هذا العرض الشامل لأقسام «الرسائل» الأربعة مدى تشعّبها واحاطتها بالعلوم الفلسفية وغير الفلسفية التي شاعت في العالم العربي في القرن الرابع للهجرة . ولكي ندلّل على الطابع الفيثاغوري لهذه الرسائل ، دعنا نتناول بعض مقدّماتهم الرياضية والفلسفية التي أخذوها ، كما يقولون ، عن نيقوماخس الجرشي وفيثاغورس ، وهو «رجل حكيم موحد من أهل حرّان» ، كما يقولون .

خواص الاعداد والموجودات المقابلة لها

يبدأ مؤلف «الرسائل» البحث في العدد بتعريف « الواحد بالحقيقة» ، المرادف للشيء ، من حيث هو أعمّ الألفاظ دلالة ، فيقول«إنه الشيء الذي لاجزء له البتّة ولا ينقسم . فكل ما لا ينقسم هو واحد من تلك الجهة التي بها لا ينقسم» . اما الواحد بالمجاز ، فهو كل جملة يقال إنها واحدة ، كما يقال عشرة واحدة ومائة واحدة[1] .

وتنشأ الكثرة عن اضافة الواحد الى آحاد أخرى على التوالي ، لذا كان الواحد اصل العدد ومنشأه . ومن الأعداد الصحيحة يحتل ، الرقم ٤ منزلة خاصة عند «الاخوان» ،لا من حيث الاعتبار الرياضي وحسب ، بل من حيث تركيب الكون بجملته ، لأن «الأمور الطبيعية اكثرها جعلها الباري جلّ ثناؤه مربّعات» ، مثل الأركان (أو العناصر) الأربعة ، والطبائع الأربع ، والأخلاط الأربعة ، والأزمان الأربعة (فصول السنة) وجهات الأرض الأربع وسواها . والسبب في ذلك أن الله شاء أن تكون الأمور الطبيعية مطابقة للأمور الروحانية التي جاءت على مراتب أربع ، أولها الباري ، ثم العقل الكلي ، ثم النفس الكلية ، ثم الهيولى الأولى . أضف الى ذلك ان نسبة الباري الى الموجودات المتكثرة كنسبة الواحد الى العدد ، ونسبة العقل اليها كنسبة الاثنين ، ونسبة النفس كنسبة الثلاثة ، ونسبة الهيولى كنسبة الأربعة .

ويفسّر «الاخوان» نظام الفيض الذي أخذوا به الى حدّ ما ، على غرار الفارابي وابن سينا ، تفسيراً عددياً أيضاً . فأوّل ما أبدع الباري من «نور وحدانيته» جوهراً بسيطاً هو العقل الفعال (العاشر بحسب نظام ابن سينا) ، ثم أنشأ الاثنين من الواحد بالتكرار ، وأنشأ النفس الكلية الفلكية من «نور العقل» والهيولى الأولى من «حركة النفس» . وأنشأ سائر المخلوقات في العالم من الهيولى بتوسط النفس والعقل ، كما أنشأ سائر الأعداد من الأربعة باضافة ما قبلها اليها . وبهذا

---

(١) رسائل اخوان الصفا، ٣، ص ٢٠٠ .

(٢) المرجع السابق، ص ٤٩ .

المعنى يكون الباري المبدأ الأول للاشياء جميعها، كما أن الواحد هو مبدأ الأعداد جميعها.

أما خواص الأعداد على اختلافها، فتتلخص في أن الواحد أصل العدد ومنشأه، كما مرّ، وخاصة الاثنين أنّه أول عدد بالمعنى الأدق، والقاسم المشترك لجميع الأعداد الزوجية، بينما الثلاثة اول الاعداد الفردية، والقاسم المشترك لثلث الأعداد الفردية منها والزوجية. وخاصيّة الأربعة أنها أول عدد مجذور، والخمسة أنها أوّل عدد دائر أو كروي، والستة أنها أول عدد تام، والسبعة أنها أول عدد كامل، والثمانية أنها أوّل عدد مكعب، والتسعة أنها أوّل عدد فردي مجذور وآخر مرتبة الآحاد، والعشرة أنها أول مرتبة العشرات، وهكذا[1].

ودون أن نستطرد في سرد ما تبقى من خواص الأعداد، نشير الى أن مؤلف «الرسائل» يوغل في تفريع المفاهيم الفيثاغورية، الأصيلة والزائفة، لخواص الأعداد المفردة والمركبة، ليبينّ أن هذه الخواص ليست مستمدة من تصورنا الخاص للاشياء أو كيفية ترتيبنا لها، بل من طبيعة الأشياء ذاتها. وللتدليل على طريقته الغريبة في ذلك، نذكر أنه يعتبر السبعة مثلا عدداً كاملاً لأنه ينشأ عن جمع عدد فردي وآخر زوجي، اذ هو مجموع أول الأعداد الفردية (أي ٣) وأول الأعداد المجذورة (أي ٤)، وهو أيضاً مجموع أول الأعداد الزوجية (أي ٢) وعدد فردي آخر (أي ٥)، وهو مجموع مبدأ العدد (أي ١) والعدد التام (أي ٦). أما العدد ثمانية فيسمّى مكعباً لان جذره (وهو ٢) مضروب بتربيعه (وهو ٤) يساوي ٨، ويسمّى أيضاً أوّل عدد مجسم، لأن الجسم مؤلف من عدة سطوح متراكمة، في حين أن السطح مؤلف من عدّة خطوط متجاورة. ثم إن أقل خط مؤلف من نقطتين، وأصغر جسم من سطحين، فكان أصغر جسم اذن مؤلفاً من ثمانية أجزاء، أحدها الخط المؤلف من نقطتين، كما مرّ. فاذا ضربنا الخط بنفسه، كان منه السطح، وهو أربعة أجزاء، واذا ضربنا السطح بأحد طوليه، كان الحاصل هو العمق، وكان المجموع ثمانية أجزاء، طوله ٢، وعرضه ٢، وعمقه ٢.

ويشير المؤلف الى أن غرض «الاخوان» من الاستغراق في البحث في ماهية الأعداد وخواصّها هو التدليل على أن هذه الخواص هي النموذج الذي انتظمت بحسبه خصائص الاشياء الطبيعية جميعاً. «فمن عرف العدد وأحكامه وطبيعته وأجناسه وأنواعه وخواصّه، أمكنه أن يعرف كمية أجناس الموجودات وأنواعها، وما الحكمة من كميّاتها على ما هي عليه، ولِمَ لم تكن اكثر من ذلك ولا أقل منه». والجواب الذي يورده على هذه الأسئلة هي أن الباري تعالى مبدع الموجودات جميعها، «لما كان واحداً بالحقيقة من جميع الوجـوه، لم يكن من الحكمة أن تكون الاشياء كلّها شيئاً واحداً من جميع الجهات، ولا متباينة من جمع الوجوه»، بل رتبها بحيث تكون «واحداً بالهيول كثيرة بالصورة»، كما رأى أنه ليس من الحكمة «أن تكون الاشياء كلها ثنائية وثلاثية... وما زاد على ذلك بالغاً ما بلغ»، بل أن تكون بأعدادها وخواصّها بحسب أعداد وخواص الأعداد المقابلة لها[2]

---

(١) رسائل اخوان الصفا، ١، ص ٥٦ وما يلي.

(٢) رسائل اخوان الصفا، ٣، ص ١٧٨ - ٧٩، ص ٧٥ وما يلي.

ومن الأغراض الأخرى لهذا الاستغراق في فلسفة العدد ان البحث فيها يمهّد لمعرفة النفس. فمن يدرك حقيقة الأعداد على أنواعها، لا بدّ أن يدرك أنها أعراض قائمة في النفس، على غرار ما تقوم الأعراض في الجوهر بوجه عام، وأن معرفة النفس تمهيد لأسمى درجات المعرفة التي لا تحصل الآ عن طريق الفلسفة، وهي معرفة الباري تعالى. ذلك أن معرفة النفس من حيث منشأها ومصيرها هي السبيل الى معرفة الله، كما جاء في الحديث: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، و«أعرفكم بنفسه أعرفكم بربّه».

الأغراض الخلقية لفلسفة العدد

أضف الى ذلك أن البحث في الأعداد والتبحّر في الرياضيات التي تدور عليها يفضي الى تهذيب الأخلاق وتثقيف العقول. لأن دراسة الرياضيات تفضي الى معرفة النفس، وهذه بدورها الى معرفة الله، كما مرّ. فإذا ولد الطفل في برج السعود وبلغ سنّ الرشد لم تلبث نفسه أن تكتشف ماهيتها الأصلية كجوهر روحاني، وعندها تأخذ في السعي الحثيث للحاق بموطنها الأصلي في العالم العقلي، وذلك «بالسلوك في المذاهب الروحانية الربّانية، والتعبير في الأمور الشريفة من الحكمة على المذهب السقراطي، والتصوّف والتزهّد والترهّب على المنهج المسيحي والتخلق بالدين الحنفي (أي الاسلام)»[1]. وعلى هذه الوجوه المتشعبة يتم تطهير النفس من الشوائب الماديّة التي علقت بها إبان احتباسها في الجسد. «وعند ذلك ترى تلك الصور الروحانية، وتعاين تلك الجواهر النورانية، وتشاهد تلك الأمور الخفيّة، والأسرار المكنونة التي لا يمكن ادراكها بالحواس الجسمانية والمشاعر الجرمانية، ولا يشاهدها إلاّ من تخلصت نفسه بتهذيب خلقه، ما دامت لنفس مثقلة بأعباء الجسد، غارقة في حمأة غبته وملذاته، تبقى عاجزة عن «الصعود الى الفلك والنظر الى ما هناك معاينة»، أو عن «بلوغ تلك النعم التي نالها هرمس المثلث بالحكمة ويشهد لها أرسطوطاليس وفيثاغورس والمسيح ومحمد»[2].

ومن الحقائق التي تكشف عنها معرفة الانسان لنفسه، وهو يتأمل في صلته بكائنات هذا العالم المتعددة، أنه يقع، كما قال باسكال فيما بعد، في مرتبة متوسطة بين اللامتناهي في الصغر، واللامتناهي في الكبر. فجسده، اذا قيس بما عداه من الكائنات، ليس كبيراً جداً ولا صغيراً جداً، وعمره على الأرض ليس طويلاً جداً ولا قصيراً جداً، وظهوره على البسيطة ليس باكراً جداً ولا متأخراً جداً، ومرتبته في سلّم الكائنات ليست رفيعة جداً ولا وضيعة جداً، بل هو في مرتبة وسطى بين الملائكة والبهائم، ونصيبه من المعرفة متوسط بين الجهل المطبق والعلم التام، فهو لا يدرك ما هو لا متناه في العظم ولا ما هو لا متناه في الدقة، ولا يرى الألوان الشديدة جداً، أو يسمع الأصوات العالية جداً، أو الأصوات الخافتة.

---

(١) رسائل اخوان الصفا، ٣، ص ٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٧. ويعني المؤلف بأرسطوطاليس هنا أفلوطين، كما يتبين من اقتباسه من كتاب «أثولوجيا».

وكما يتوقع المرء، يستنتج المؤلف من هذه المقدمات النتائج اللا أدرية ذاتها التي استنتجها باسكال أيضاً. فالعقل الانساني عنده عاجز عن إدراك المعارف الخفيّة، كماهيّة الله وجلاله أو صورة الكون بجملته، أو الصور المجرّدة عن الهيولى. وحتى المعارف الحسّية التي لا تبلغ شأو تلك المعارف في التجريد تستعصي على الادراك البشري من وجوه. فالحواس الانسانية مثلاً قادرة على ادارك خواص الاشياء الحسّية لدى اكتمالها، ولكن ليس في طور اكتمالها. كما ان الانسان لا يستطيع تبيين كيفية حدوث العالم وعلّة وجوده، ولا كيفية الموجودات في العالم العلوي أو في العالم السفلي ومقاديرها. فإذا امتنعت جميع هذه المعارف على العقل، كان ملاذ الانسان الوحيد التسليم للأنبياء الذين يتلقون الوحي من لدن الله والإذعان لأوامرهم ونواهيهم، كما أذعنوا هم للملائكة الذين يأمرونهم[1].

ومع ذلك فليس بين الفلسفة والشريعة خلاف أساسي، فالغرض الذي ينشدانه انّما هو «التشبّه بالآله حسب طاقة البشر»[2]. وذلك عن طريق المعرفة من جهة، وممارسة الفضائل من جهة ثانية، وعندها يبلغ الانسان الكمال. وما الخلافات الظاهرة بين الشريعة والفلسفة إلا خلافات في «الفروع»، وفي العبارات التي يستعملانها تبعاً لاختلاف مدارك البشر. وكلما ازدادت النفس طهراً وتحرّرت من قيود الجسد، ازدادت قدرتها على ادراك المعاني الخفيّة التي ينطوي عليها باطن الكلام المنزل، والتحقق من الاتفاق التام بينه وبين المعارف العقليّة التي تقرّرها الفلسفة. أما النفس المنغمسة في الامور الجسمانية، والغارقة في الملذات، فهي لا تستطيع تجاوز المعاني الظاهرة للكلام الآلهي. والاقتصار على هذا الظاهر في فهم الآيات القرآنية، لاسيّما التي تشير الى الملذات الجسدية، هو «حقيقة الكفر والضلال والجهالة وعمى البصر». وما الجحيم في عرف مؤلّف «الرسائل» إلا «عالم الكون والفساد» الواقع تحت فلك القمر، والنعيم إلا «موطن الأرواح وسعة السماء». فمتى بلغت النفس «عالم الأفلاك» نالت النعيم الدائم، ونجت الى الأبد من المصائب والأهوال التي تلحق بالأجساد.

ويمثل المؤلف على الاعتقادات الفاسدة التي لا بدّ أن تؤدّي الى الهلاك اعتقاد النصارى بأن الله قد قتل على يد اليهود، واعتقاد اليهود بأنّ الله يغار ويغضب، وقول المسلمين أن الله يأمر ملائكته في يوم القيامة أن يلقوا بالأثمة والكفّار في خندق من نار، بينما يدعوا الأبرار الى التمتّع بلذات جسدية بحتة، مثل مباشرة العذارى وشرب الخمر وأكل اللحوم المشوية[3]. وعنده أن القرآن الذي يمثّل على الجحيم والنعيم هذه التمثيلات الحسّية، لم يغفل الاشارات التجريديّة والروحانية. فكان موجهاً والحالة هذه لعامة الناس وخاصتهم على السواء. أما الأناجيل، فقد اكتفت بالعبارات التجريدية والروحانية، لأن المسيح انّما كان يخاطب قوماً صقلت نفوسهم

---

(١) رسائل أخوان الصفا، ٣، ص ٢٣.

(٢) المرجع السابق، ٣، ص ٣٠. يرد هذا التعريف للفلسفة في رسالة الكندي «في حدود الأشياء ورسومها». راجع: رسائل الكندي الفلسفية، ١، ص ١٧٢. وهو مستمد من محاورة «ثياتيطوس» «لأفلاطون» ١٧٦ ب.

(٣) رسائل اخوان الصفا، ٣، ص ٧١.

وعقولهم قراءة الكتب السماوية والفلسفية، خلافاً لأهل البوادي الذين خاطبهم محمّد في القرآن، ولم يكونوا قد ارتاضوا بعد بعلم ولا بلغهم وحي[1].

٢. رواج الفكر الفلسفي في القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد)

أثر اخوان الصفا في الترويج للفلسفة

امتازت فلسفة «اخوان الصفا» بباطنيّة واضحة من جهة، وحرص شديد على الترويج للمعارف الفلسفية، من جهة ثانية. وعلى الرغم من التناقض الظاهر بين هذين الغرضين، فمن الثابت أن باطنيتهم كانت دينية أصلاً، الجأتهم اليها الصراعات السياسية بين العباسيين والفاطميين وبين الشيعة والسنّة، واتخذت أشكالاً فكرية وفلسفية وعلمية مختلفة. فلم يكن لهم مناص من الخوض في المشكلة الحادّة التي أثارها الكندي بادىء الأمر، وهي مشكلة التضارب بين الفلسفة والشريعة، دون ان يتخلّوا عن اعجابهم العظيم بالفلسفة والعلم اليونانيّين، فاعتبروا دراسة هذين الفلسفة والعلم، لا سيّما الرياضيات، مدخلاً ضرورياً لكل معرفة عقلية أو دينيّة.

وقد امتازت هذه الفلسفة بسمة «جمهورية» خاصّة، وهي التنكّب عن الاصطلاحات الغريبة والمواضيع العويصة، والعمل على صهر جميع العلوم والمعارف في نظام فكري وديني موحّد. فقد كان شعارهم، كما مرّ، أن لا يعادوا علماً من العلوم ولا يهجروا كتاباً من الكتب، فاقتبسوا من التراث العلمي والأدبي الفارسي والهندي، ومن الكتب اليهودية والمسيحيّة، فضلاً عن التراث اليوناني العلمي والفلسفي، كما اعتمدوا نظام بطليموس الفلكي والنظم الفلكية اللاحقة، ونهلوا من معين الأساطير والنظريات التنجيميّة المختلفة، وقالوا بتأثير الكواكب وحركاتها على الأحداث الطبيعية، وفقاً لعناية سماوية شاملة تنبثق عن عالم الأفلاك.

السجستاني وأبو حيّان التوحيدي

ومن المفكّرين الذين كانوا على صلة «باخوان الصفا» وروّجوا للفلسفة في الأوساط الفكرية والأدبية على السواء، أبو سليمان السجستاني (ت ٣٩١/١٠٠٠) المعروف بالمنطقي. تضلّع من العلوم والآداب اليونانية ووضع مؤلفاً في تاريخ الفلسفة اليونانية والاسلامية دعاه «صوان الحكمة»، أتمّه البيهقي (ت ٤٦٣/١٠٧٠) واقتبس عنه عدد من المؤرخين اللاحقين. وقد نسبت الى السجستاني شروح في المنطق لم يصلنا منها شيء، سوى الثناء العاطر الذي حظي به في الأوساط القريبة منه.

ومن تلامذة السجستاني علم أدبي آخر هو أبو حيّان التوحيدي (ت حوالي ٤١٤/١٠٢٣) كان لمؤلفاته صدى في الأوساط الأدبية والفلسفية على السواء. وقد حفظ لنا في كتاب «الهوامل

---

(١) المرجع ذاته، ص ٧٦ وما يلي.

والشـوامل» طائفة من آراء مسكويه وسواه من الفلاسفة في مسائل الزمان والمكان والتدبير والتقدير الآلهين وصلة الشريعة بالعقل وسواها، كما حفظ لنا في كتاب «المقابسات» أقوال استاذه السجستاني ومعاصريه، ويحيى بن عديّ وتلامذته في عدد من القضايا الفلسفية واللغوية والكلامية الأخرى.

ومن أشهر مؤلفاته كتاب «الامتاع والمؤانسة»، وهو سلسلة من الأسمار الأدبية. شبّهه بعضهم «بألف ليلة وليلة»، تناول فيه عدداً آخر من القضايا الفلسفية بأسلوب أدبي أنيق، لم يكن مألوفاً في أوساط الفلاسفة المحترفين. وتكثر في هذا الكتاب الاشارات الى معاصري التوحيدي من ابن زرعة المترجم الى مسكويه الفيلسوف، ورأيه في العديد منهم أنهم كانوا من المرتزقة أو الخلعاء[1].

يروي لنا التوحيدي في وقائع الليلة الثامنة حواراً بين أبي بشر متّى، أشهر مناطقة عصره، وأبي سعيد السيرافي، أحد كبار النحاة والفقهاء، جرى في بغداد بحضرة الوزير ابن الفرات، سنة ٩٣٢/٣٢٦. وكان لهذا الحوار أثره في الأوساط الأدبية والمنطقية، حتى ان صداه يتردّد في عدد من المؤلفات اللاحقة، ومنها مؤلفات الفارابي. وهو يدور على صلة المنطق اليوناني بالنحو العربي، فيذهب أبو بشر متّى، على غرار الفارابي، الى أن المنطق أداة لا غنى عنها في التمييز بين الكلام الفاسد والصحيح، بينما يذهب السيرافي الى أن هذا التمييز من شأن النحو ليس إلا، وإلا فكيف يستطيع رجل تركي أو هندي أو عربي أن يحترس من الخطأ، استناداً الى علم المنطق وهو من وضع رجل يوناني (يعني أرسطو) فيجيبه متّى: إن المنطق لا يُعنى بالألفاظ أو التراكيب اللغوية، بل بالمعاني، لذا لم تختلف قواعده باختلاف الأعراق المختلفة. فمجموع اثنين واثنين أربعة في كل مكان وعند كل امّة. ويجيب السيرافي على ذلك قائلاً: إن قياس المنطق على الحساب، كما في المثل المضروب، مدعاة للتضليل، لأن الأحكام المنطقية لا تبلغ حدّ الحلول المنطقية من اليقين. والدليل على ذلك أن اصحاب المنطق عاجزون عن حل المشاكل الجدلية المستعصية، في الكلام والفلسفة والأخلاق والآلهيات.

وتنتهي هذه المناظرة بانتصار النحوي على المنطقي وسط تهليل الحضور، بمن فيهم الوزير، وتكبيرهم، وبالتنديد بالفلاسفة والمناطقة، النسطوريين وغير النسطوريين، حتى ليصيب الكندي، وهو فيلسوف اسلامي لا يرقى الى صحة ايمانه شك، رذاذ السخرية العارمة التي صبّها الجمهور والأدباء على المشتغلين بالفلسفة والمنطق اليونانيّين، في حقبة شهدت ردّة فعل فكرية عنيفة على الفلسفة والاعتزال، تزعّمها الأشاعرة وآلت آخر الأمر الى انحسار التيار الفلسفي الذي أطلقه الكندي قبل ذلك بأقل من قرنين.

كذلك تدور وقائع الليلة السابعة عشرة على موضوع الصلة بين الفلسفة والشريعة. ومع أن التوحيدي يكتفي في هذا المقام بترديد آراء استاذه السجستاني في موضوع «رسائل اخوان

---

(١) راجع: الامتاع والمؤانسة، ٢، ص ٤ ـ ٥.

الصفا» التي كانت قد صدرت في تلك الفترة، فيمكننا الاستدلال على موقفه من فحوى كلامه، وهو أن التوفيق بين الفلسفة اليونانية والشريعة الاسلامية التي نادى بها «اخوان الصفا» لا طائل تحته، وقد تجرّد له فلاسفة أعلى كعباً منهم دون جدوى. فالايمان الديني المبني على التسليم بالوحي أو التنزيل لا يفتقر الى شيء من علوم الفلاسفة والمناطقة والمنجمين. ولو كانت هذه العلوم فعلا من مقومات الايمان الصحيح، لحث القرآن على طلبها. وعوضاً عن ذلك حذّر منها وحثّنا على مجانبتها، كما أن أيّاً من أنصار الفرق الكلامية أو المذاهب الفقهية، حتى بين النصارى والمجوس، كما يقول، لم يتذرّع بالفلسفة في خلافاتهم الجدلية[1]. وعند السجستاني (والتوحيدي أيضاً، كما يبدو) أن منزلة الفيلسوف دون منزلة النبيّ، كما أن العقل دون الوحي. والوحي هو السبيل لمخاطبة الله للبشر، بمن فيهم الفلاسفة، ولو كان العقل قادراً على بلوغ الحق، لكان الإيمان فضلاً لا يحتاج اليه. ولولا الوحي لبقي الحق محجوباً عن بصائر البشر الى الأبد، لما نشاهده من تفاوت فطر الناس العقلية[2].

مسكويه والفلسفة الأخلاقية

ولعل أهمّ معاصري التوحيدي الذين يأتي على ذكرهم في مؤلفاته، كما مرّ، أبو عليّ بن محمد مسكويه (ت ٤٢٢/١٠٣٠)، خازن السلطان البويهيّ عضد الدولة، وأعظم الفلاسفة الخلقيين في الاسلام. ألّف هذا الفيلسوف، بالاضافة الى كتابه الشهير «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»، كتاباً في التاريخ دعاه «تجارب الأمم» ومجموعة من الحكم الفارسية واليونانية والاسلامية دعاه «الحكمة الخالدة» (أوجاويدان خرد)، وكتاباً في الفلسفة العامة هو «الفوز الأصغر»، فضلاً عن عدد من الرسائل الخلقية والنفسية المختلفة، نذكر منها «ترتيب السعادات» ورسالة «في ماهية العدل» واخرى في «اللذة والالم»، وسواها.

يبسط مسكويه في كتاب «الفوز الأصغر» مبادىء الأفلاطونية المحدثة على وجه يختلف عن بسط معاصره ابن سينا من عدّة وجوه. فيرتّب العلوم الفلسفية ترتيباً خاصاً، مبتدئاً بالرياضيات فالمنطق فالطبيعة فما بعد الطبيعة، خلافاً لابن سينا وسائر المشائين العرب الذين كانوا يبتدئون بالمنطق، باعتباره المدخل لسائر العلوم الفلسفية. كما يذهب في باب اثبات وجود الأول الى أن جميع الفلاسفة القدماء أجمعوا على وجود الصانع وأقروا بوحدانيته، وأن موقفهم هذا يتفق كل الاتفاق مع تعليم الأنبياء. ودليله المفضّل على وجود الله، خلافاً لابن سينا والفارابي ومن عداهما من الفلاسفة، هو الدليل الارسطوطالي المبني على الحركة، والذي هو أظهر الأدلّة وأقواها على وجود الصانع، كما يقول. وهذا الصانع أو «المحرّك الذي لا يتحرّك» غير قابل للتغيّر، ولما كان مبايناً لسائر الموجودات استحال وصفه إلا على سبيل السلب. فإذا شئنا اسناد الصفات الايجابية

---

(١) الامتاع والمؤانسة، ٢، ص ٩.

(٢) الامتاع والمؤانسة، ٢، ص ١٠.

اليه، وجب الاسترشاد بالكلام الآلهي المنزل[1].

أما في موضوع ايجاد العالم، فلا يخلو مذهب مسكويه من التضارب. فهو يذهب الى أن الموجودات جميعاً تصدر عن الأول على سبيل الفيض، ابتداءً بالعقل الفعّال (خلافاً لسائر المشائين العرب الذين اطلقوا هذا الاسم على العقل العاشر)[2]، وعن العقل تصدر النفس ثم السماء. ومع ذلك لا يستنكف من القول أن الله قد خلق سائر الموجودات من لا شيء، وكأنه لم يتنبّه الى التناقض بين [illegible] القائلين بالصدور الأزلي (مثل الفارابي وابن سينا) والقائلين بالخلق عن عدم، مثل (الكندي والأشاعرة).

وأهمّ من دور مسكويه في بسط الآراء الفلسفيه العامة، على وجه لم يبلغ فيه شأو أعلام الطبيعيات والالهيات من الفلاسفة المعاصرين أو السالفين، دوره في بسط فلسفة خلقية متماسكة الى حدّ كبير، استمدّها في الغالب من مصادر رواقية وأفلاطونية وأرسطوطالية، تمثل بحق ذروة النتاج الخلقي في الفكر الاسلامي، وكان لها أثر كبير في تطور الفكر الأخلاقي، لا سيّما في الأوساط الفارسية فيما بعد. ومن أهم ممثليها نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٣/١٢٧٤) صاحب «أخلاق ناصري» وجلال الدين الدّواني (ت ٩٠٧/١٥٠١)، صاحب «لوامع الاشراق في مكارم الأخلاق».

يستهل مسكويه «تهذيب الأخلاق» بقوله إن الغرض من الخوض في علم الأخلاق هو «أن نحصل لأنفسنا خلقاً تصدر به عنّا الأفعال كلّها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة، ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي»[3]. ولبلوغ هذا الغرض، لا بدّ من معرفة أنفسنا، وكمالها وقواها ومآلها. ويكشف النظر العقلي عن أن النفس جوهر مفارق للمادّة، لا هو جسم ولا قوة في جسم ولا عرض، وأن ماهيّتها الأصلية أنها قادرة على استيعاب الصور المضادة، حسّية كانت أو عقلية، قريبة أو بعيدة، كبيرة أو صغيرة، وأن «فضيلتها» أو امتيازها عن كل ما هو جسماني أنها تتشوّق الى أفعالها الخاصّة، وهي العلوم والمعارف، وأن في اكتساب هذه العلوم كمالها الخاصّ[4].

أما قوى النفس فثلاث، الناطقة والغضبية والشهوانية. وبمقدار ما تعنو القوتان الاثنتان للناطقة، يبلغ الانسان كماله الخاص به، ويحصل الفضائل الجزئية التي تناط بكل من هذه القوى. فإذا «اعتدلت» القوّة الناطقة، حدثت عنها فضيلة الحكمة (أو العلم) وإذا «اعتدلت» القوة الشهوانية، حدثت عنها فضيلة العفّة، وإذا «اعتدلت» القوة الغضبية، حدثت عنها فضيلة الحلم (أو الشجاعة). ويقابل كلًّا من هذه الفضائل رذائل رئيسيّة ناجمة عن تعدّي كل قوّة على قرينتها أو خروجها عن حدّ الاعتدال، وهي الجهالة والشره والجبن. ثم اذا اجتمعت هذه

---

(١) الفوز الاصغر، الفصل ٧ و ٨.

(٢) ولكن قارن مذهب اخوان الصفا أعلاه.

(٣) تهذيب الأخلاق، ص١.

(٤) تهذيب الاخلاق، ص ٩.

الفضائل الثلاث و«سالمت» بعضها بعضاً وانقادت للناطقة، حدث عن ذلك فضيلة العدالة.

ويتفرع عن هذه الفضائل عدة فضائل اخرى، استمدّها مسكويه، كما يبدو، من مصادر رواقية ومشائية متأخرة.

١ ـ فعن الحكمة، يتفرّع الذكاء والذكر والتعقل وسرعة الفهم وقوّته وصفاء الذهن وسهولة التعلّم.

٢ ـ وعن العفة، يتفرّع الحياء والدعة والصبر والسخاء والحريّة والقناعة والدماثة والانتظام وحسن الهدى والمسالمة والوقار والورع.

٣ ـ وعن الشجاعة، يتفرّع كبر النفس والنجدة وعظم الهمّة، والثبات والحلم وعدم الطيش والشهامة واحتمال الكدّ.

٤ ـ وعن العدالة، تتفرع الصداقة والالفة وصلة الرحم والمكافأة وحسن الشركة وحسن القضاء والتودّد والعبادة.

وعلى الرغم من القاعدة الأفلاطونية التي يبني عليها مسكويه نظريته في النفس وقواها الثلاث، فهو يعتبر الفضائل على غرار أرسطو أوساطاً بين أطراف متقابلة، من شأنها اذا اكتملت أن تفضي الى الخير الأقصى (أو السعادة). وهذه السعادة على درجات: روحانية «يناسب» بها الانسان الأرواح العلوية (أي الملائكة) وسعادة جسمانية، متصلة بقضاء حاجاته الدنيوية، ما دام مقيماً في هذا العالم السفلي. فإذا «توفّر حظّه من الحكمة، فهو مقيم بروحانيّته في الملأ الأعلى»[١]، يستنير بالنور الآلهي ويغتبط بما يفيض عليه من ذلك النور، ولا «يفعل إلّا ما أراده الله منه ولا يختار، الا ما قرّب اليه». ووراء هذه المرتبة مرتبة «آلهية محضة»، هي عبارة عن صرف الذهن بالكليّة الى الأمور الآلهية وطلبها بحدّ ذاتها، دون أي غرض آخر، حتى تصبح أفعال الانسان كلها آلهية صادرة عن «لبابه وذاته الحقيقية التي هي عقله الالهي الذي هو ذاته بالحقيقة». وعندها تزول سائر دواعي البدن الطبيعية وسائر عوارض النفس البهيميّة، والحسّ والتخيّل المقترنان بحاله الطبيعية.[٢]

ومع أن مسكويه يقول أنه استمد هذه النظرية، في السعادة الآلهية من «الحكيم» أرسطو وذلك في كتابه المسمّى «بفضائل النفس»، فالطابع الأفلاطوني المحدث غالب عليها، وإن كانت تتصل الى حدّ ما بنظرية أرسطو في السعادة، كما وردت في الكتاب العاشر من «الأخلاق النيقوماخية»، حيث يصف ارسطو السعادة الناجمة عن التأمل (أو النظر المجرّد) بأنها ضرب من المشاركة في الحياة الآلهية، التي تصبو اليها الطبيعة البشرية بكاملها[٣].

ومن الفضائل الكبرى التي يتوفّر مسكويه على معالجتها المحبة أو الصداقة. وينطلق في هذا الباب من المقدمة الأرسطوطالية القائلة إن الانسان حيوان مدني بالطبع، وأنه والحالة هذه لا

---

(١) تهذيب الاخلاق، ص ٨٥.

(٢) تهذيب الأخلاق، ص ٨٨.

(٣) الاخلاق النيقوماخية، الكتاب العاشر، ٧، ١١٧٧ ب.

يستغني عن مخالطة العشراء ومؤ ازرة الشركاء. وهو يميّز بين أربعة أنواع من الصداقة، تختلف باختلاف أغراضها وسرعة انحلالها وبطئه، هي التي تقوم على اللذة أو المنفعة أو الفضيلة وما يتركّب منها جميعاً. وأعلى مراتبها وهي التي ترمي الى المشاركة في طلب الخير أو الفضل، دون الالتفات الى اللذة أو المنفعة، بل توجد «للمناسبة الجوهريّة» بين الصديقين[1]. ووراء هذه الصداقات الأربع «محبّة آلهية» شبيهة بالعشق، تحصل للانسان عندما يصفو الجوهر الآلهي فيه من كدورته «فيشتاق الى شبهه ويرى بعين عقله الخير الأول المحض الذي لا تشوبه مادة... وحينئذ يفيض نور ذلك الخير الأول عليه، فيلتذّ به لذّة لا تشبهها لذّة، ويصير الى معنى الاتّحاد الذي وصفناه»[2]. وهذه بالطبع هي المحبة الآلهية التي يشير اليها المتصوّفون، وإن كان مسكويه قد عمل على إفراغها في قالب فلسفي محض.

ويختم مسكويه «تهذيب الأخلاق» بمقالة تدور على صحّة النفس وطرق حفظها، ما دامت حاصلة، وردّها الى حالها الأصلي، متى اختلّت. وهذا الجزء من الكتاب لا يمت الى الأخلاق الارسطوطالية بصلة، ويغلب الظنّ أنه مستمدّ من جالينوس الفيلسوف والطبيب الاسكندراني، الذي ألّف عدداً من المقالات الخلقية، كان له أثر واضح في تطور الفكر الأخلاقي العربي، لا سيما عند مسكويه، مثل «أن خيار الناس ينتفعون بأعدائهم» ومثل «في تعرّف المرء عيوب نفسه»، ومثل كتاب مختصر «في الأخلاق»، لم يصلنا إلاّ في ترجمته العربية. وطبيعي أن يتوفّر هذا الفيلسوف الطبيب على الجوانب المرضية من الأخلاق وطرق علاجها، وهو الذي كان يرى أن كل طبيب لا بدّ له من أن يكون فيلسوفاً.

يحيى بن عديّ

مرّ ذكر يحيى بن عديّ (توفي ٣٦٤/٩٧٤) بين النقلة والمناطقة. وجدير بالذكر أن هذا العالم اليعقوبي امتاز عن أقرانه ومعاصريه، ومنهم الفارابي وأبو بشر متّى، باشتغاله بالتأليف في عدد من المواضيع التي تنكّب هؤلاء عنها، منها «تهذيب الأخلاق»، الذي سبق ظهور نظيره عند مسكويه بنصف قرن، ومنها رسائل في العلاقة بين منطق اليونان ونحو العرب، وفي طبيعة المتناهي واللامتناهي، وفي الجزء والممكن وسواها، ناهيك بعدد من المؤلفات اللاهوتية المسيحية التي يكاد لا يكون لها مثيل في الفكر العربي الديني.

وتتفق مقالة يحيى بن عديّ في «تهذيب الأخلاق» مع مقالة مسكويه من بعض الوجوه، منها الاطار الأفلاطوني الذي بسط فيه نظريته في النفس وفي الفضائل والرذائل المتصلة بها. ولكنها تنفرد عنها من جوانب، أهمها تجرّده لسرد الخصال التي يتميّز بها الانسان التام عنده، وهي التالية:

---

(١) تهذيب الاخلاق، ص ١٤٤.

(٢) تهذيب الاخلاق، ص ١٣٩.

١ـ أن يحرز جميع الفضائل ويتجنّب جميع الرذائل ما أمكن.
٢ـ «أن يكون متفقداً لجميع أخلاقه متيقظاً لجميع معايبه، متحرزاً من دخول النقص عليه». فيحاسب نفسه على كل شاردة وواردة.
٣ـ أن يقبل على تحصيل العلوم الحقيقية، ويشتغل بقراءة كتب السير والسياسيات، ويستفيد من أقوال الحكماء ومشوراتهم.
٤ـ أن يتوخىّ الاعتدال في طلب اللذات ويتجنّب الاسراف في كل شيء.
٥ـ أن يصاحب العلماء والفضلاء، دون الملوك والسلاطين، من جهة، أو الخلعاء والصعاليك من جهة ثانية.
٦ـ أن يعود نفسه على «محبة الناس أجمع والتودد اليهم والتحنّن عليهم والرأفة والرحمة لهم. فان الناس قبيل واحد متناسبون، تجمعهم الانسانية وتحلّيهم القوة الالهية التي هي في جميعهم وفي كل واحد منهم، وهي النفس العاقلة» [1].

وبالاضافة الى الأخلاق. اهتم يحيى بن عدّي بمسائل كلامية كانت متداولة في زمانه في كلا الأوساط الاسلامية والمسيحية، كما يستدلّ من عناوين بعض الرسائل المنسوبة اليه، كرسالة «في أبطال حجج الذين ادّعوا أن الأفعال يخلقها الله ويكسبها العبد» يبدو أنها كانت موجهة ضد مفهوم الكسب عند الأشاعرة، وكرسالة أخرى في «خلق الله لأفعال الانسان»، وهو أحد مواضيع الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة، وكرسالة أخرى في «الرد على الذين قالوا إن الله يعلم الأفعال الحادثة قبل وقوعها»، تناول فيها ولا شك علم الله بالجزئيات الذي دار حوله جدل عنيف في أوساط المتكلمين والفلاسفة.

ومن الرسائل الكلامية الأخرى التي وصلتنا رسالة ردّ فيها على الكندي في مسألة التثليث. ومع أن رسالة الكندي هذه قد فقدت، فيمكن استشفاف حججه من خلال ردود يحيى عليها. من ذلك قول الكندي ان مفهوم الله كجوهر واحد في ثلاثة اقانيم لا بدّ أن ينطوي على التركيب، ما دام «معنى الجوهر» مشترك بين ثلاثة أقانيم يختلف كل واحد منها بخاصيّة تميزه. فاذا كانت الأقانيم الثلاثة مركبة، وجب أن تكون معلولة.

يسلّم يحيى بن عدّي في ردّه على الكندي بصحّة المقدمة الكبرى لهذه الحجة، وهي أن معنى الجوهر مشترك بين الأقانيم الثلاثة، لكنه يرفض المقدمة الصغرى القائلة إن كلاً من الأقانيم مستقل عن الآخرين، بحكم الفصول الجوهرية التي تخصّه، مما لا بدّ أن يدخل التركيب على الله. وحجته أن الأقانيم الثلاثة ليست إلا ثلاث خواص مختلفة تقوم في ذات الآله الواحدة، وهي عبارة عن الخير والحكمة والقدرة. فالخير يشار اليه باسم الأب، والحكمة باسم الأبن والقدرة باسم الروح القدس، دون أن ينطوي ذلك على كثرة أو تركيب.

أما الحجة الثانية التي أوردها الكندي، فيما يبدو، فقد استمدها من كتاب «ايساغوجي»

---

(١) راجع: تهذيب الاخلاق (في الفكر الأخلاقي العربي)، ٢، ص ١١٠.

لفرفوريوس، وهي أن الأقانيم الثلاثة التي يتألف منها الثالوث لا بدّ أن تكون أجناساً تقابلها أنواع ثلاثة من الآلهة، ما دام الجنس ينطوي على أنواع شتى، كما ينطوي على ماهية الفرد والأعراض المنسوبة اليه. فاذا صح ذلك كان مركباً، وبالتالي معلولاً.

ويردّ يحيى على هذه الحجة بقوله إن أقانيم الثالوث عند المسيحيين ليست اجناساً ثلاثة ولا أنواعاً ثلاثة. والعلاقة بين الأب والابن والروح والقدس ليست علاقة العلة المتقدمة بالزمان على المعلول، بل علاقة التكافؤ أو التلازم التي تشبه شروق الشمس بالنسبة الى ضوء النهار، وارتطام الأجسام الصلبة بالنسبة الى الصوت، أي أنها علاقة وجودية ومنطقية بحتة.

كذلك يذهب الكندي في الحجة الثالثة الى أن الأقانيم الثلاثة، إن لم تكن اجناساً ثلاثة، فلا بدّ أن تكون أعراضاً مشتركة أو خاصة، أو أجناساً من جهة، وفصولاً من جهة ثانية، وأنواعاً من جهة ثالثة. وكل ذلك يدخل التركيب والفساد على الذات الآلهية.

ويرد يحيى بن عدّي على هذه الحجة بقوله إن هذه المفاهيم المنطقية المستمدة جميعها من «ايساغوجي» لا تصح على الثالوث، بحسب العقيدة المسيحية. فهذه العقيدة تفترض أن الأقانيم الآلهية الثلاثة يباين أحدها الأخر، دون أن يؤلف اجتماعها جملة حقيقية. وبكلام آخر، إن التمييز بين أقانيم ثلاثة في ذات (أو جوهر) واحد هو تمييز ذهني لا فعلي [١].

وقد تناول يحيى مسألة آلهية أخرى شغلت الفلاسفة والمتكلمين المسلمين والمسيحيين على السواء، وهي خلق العالم، فوقف منها موقفاً صريحاً، يناقض موقف استاذه الفارابي الذي أخذ بمذهب الفيض أو الصدور، كما رأينا. وعند يحيى أن الله قد أبدع العالم بجملته من لا شيء، وذلك بقوله له: كن فكان. وفعل الله الإبداعي هذا يحصل بمحض ارادته، فاذا شاء خلق، واذا شاء امتنع عن الخلق. وبناء عليه، يمتنع أن يقترن بفعل الخلق الآلهي أي ضرورة أو الزام، وإلا لكان الله خاضعاً لقدرة فوق قدرته، فلم يعد الموجود الأوّل. ثم إن دعوى الافلاطونيين المحدثين، وعلى رأسهم الفارابي، أن فعل الخلق أو الفيض ناجم عن ضرورة ذاتية مرتبطة بخيرية الموجود الأوّل ووجوده، تستلزم أن الكون موجود منذ الأزل، وهو ما ينكره يحيى أيضاً، قائلاً على العكس بحدوث العالم في الزمان.

وأخيراً لما كان الله هو خالق الجزئيات والكليات جميعاً، فلا بدّ من القول خلافاً للأفلاطونيين المحدثين أيضاً، أنه عالم بجميع ما يحدث في الكون من دقائق وجزئيات، لا يخفى منها شيء عن واسع علمه. ويُستدل على علم الله الشامل من النظر الى الدقة والاحكام في الصنعة والتدبير الشائعين في ثنايا المخلوقات جميعاً. أضف الى ذلك أن أولئك الذين يسلمون بأن الله يعلم الكليات ملزمون بالتسليم أنه يعلم الجزئيات أيضاً، لأن الكليات داخلة في تعريف الجزئيات، حتى تكاد هذه لا تنفصل عنها[٢].

* * *

(١) راجع: Revue de L'orient chrètien, XXII, (Tome II, XXII)(19, 20),4 - 14

(٢) راجع: A. Perier: pètits traités, PP. 93



الفصل السادس

التفاعل بين الفلسفة والعقيدة

١ ـ التفاعلات الفكريّة في القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد)

كان من نتائج انتشار الفكر الفلسفي في الأوساط الفلسفية والدينية والأدبية الاستغراق في مسألة الترابط بين العقيدة الدينية والفلسفة من جهة، والنحو العربي والمنطق اليوناني من جهة ثانية. وقد رأينا كيف التزم «اخوان الصفا» بالاتفاق التام بين الحقيقة الفلسفية والعقيدة المنزلة.

ومع ذلك، خرج على هذا النهج فلاسفة وأدباء، أمثال السجستاني والتوحيدي، واعتبروا أن العقيدة الدينية من معدن يختلف كل الاختلاف عن معدن الفلسفة، وأن محاولات التوفيق أو الجمع بينهما لا بدّ أن تبوء بالفشل.

ردّ الأشعرية على المعتزلة

مع ذلك، جاء أهمّ تحدٍ للفلسفة، إن في شكلها الأرسطوطالي أو الأفلاطوني المحدث من أوساط المتكلمين. ولم يكن ذلك بدعاً فقد ارتبط منذ البدء مصير الفلسفة والمنطق اليونانيتين بمصير أوّل حركة كلامية كبرى، هي المعتزلة، كما رأينا من قرب الصلة بينهم وبين الكندي من جهة، وبين الخليفة العباسي المأمون، من جهة ثانية.

ولم يخل «التحالف» الضمني بين الخليفة والمعتزلة مع ذلك من مخاطر. فقد دلّل صمود الامام أحمد بن حنبل في وجه جميع المحاولات الرامية الى التقريب بين علم الكلام والعقيدة المنزلة على العداء المكبوت للاعتزال والفلسفة في أوساط الفقهاء وعلماء الدين. ولم يلبث أن انفجر في عهد المتوكّل (٢٣٣ ـ ٨٤٧/٢٤٧ ـ ٨٦١)، الذي قلب الوضع الديني والسياسي رأساً على عقب،

فأطلق سراح الامام أحمد وملأ السجون بأنصـار المعتزلة، كما كانت قد امتلأت في عهد اسلافه الثلاثة، المأمون والمعتصم والواثق، بخصومهم.

على الصعيد الفكري، انبثق الردّ على المعتزلة من صلب هذه الحركة الكلامية الرائدة، وذلك على يد أبي الحسن الأشعري (ت ٩٣٥/٣٢٤) الذي درس علم الكلام على الجبائي. زعيم معتزلة البصـرة آنذاك، ولكنه ما لبث أن أعلن تبرؤه من «فضائح المعتزلة ومعايبهم» وهو في الأربعين من العمر.

تذكر المصادر القديمة أن انفصال الأشعري عن استاذه المعتزلي انما جاء في أعقاب مناظرة دارت حول عدالة الله واستحقاق العبد، وانتهت «بانقطاع الجبائي». يسأل التلميذ استاذه، في هذه المناظرة: ما حال ثلاثة أخوة في الحياة الآخرة، مات أحدهم على الإيمان والثاني على الفسق والثالث قبل بلوغ سن الرشد. فيجيب الاستاذ: الصالح في الدرجات (أي النعيم) والفاسق في الدركات (أي الجحيم)، أما الثالث ففي منزلة بين المنزلتين. عندها يسأل الأشعري الجبائي: فلو أراد الأخ الثالث أن يلحق بأخيه الأوّل في النعيم. فماذا يقال له؟ يجيب الجبائي: لا يؤذن له، لأن الأخ الأوّل لحق بالنعيم بسبب طاعاته. فيقول الأشعري: فاذا اعترض الأخ الثالث بقوله للباري: لو أبقيتني لأخترت حياة البر والتقوى، فاستحققت النعيم، فبماذا يجيب الباري؟ يقول الباري، بحسب ردّ الجبائي: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت فراعيت مصلحتك، وكفيتك عذاب الجحيم المقيم. عندها يعترض الأشعري: فلو نادى الأخ الفاسق قائلاً: لقد علمت حالي يا رب، فلمَ لم تراع مصلحتي أيضاً؟ فماذا يكون الجواب؟[1].

تبرز من خلال هذه المناظرة ملامح الخلافات الرئيسية بين المعتزلة والأشاعرة. وسواء صحّت روايتها من الناحية التاريخية أم لم تصح، فهي تدل على الاسباب الكامنة وراء انفصال الأشعري عن المعتزلة، حول مسألة العدل الالهي، ومراعاة الأصلح وقضاء الله وقدره وسواها. ويمكننا أن نوجز خلاف الأشعري وأصحابه مع استاذه الجبائي وسواه من شيوخ المعتزلة في ثلاثة بنود رئيسية.

الأول دور العقل والسمع في تقرير التكليف الشرعي، وفي معرفة الله وصفاته وأفعاله. في هذا الباب، لم يأخذ الأشعري بما ذهب اليه المحدثون والفقهاء الأول، أمثال مالك بن أنس (ت ٧٩٥/١٧٩) وأحمد بن حنبل، من الاكتفاء بالنص والتنكب عن الرجوع الى العقل، بل اختار سبيلاً وسطاً بين هذين الخطين المتقابلين. ففي كتاب «استحسان الخوض في علم الكلام» يقرّ الأشعري بجواز القياس العقلي، استناداً الى القرآن نفسه، ويقلب حجة «الصمت» التي لجأ اليها المحدّثون والحشوية على هؤلاء الخصوم. فصمت النبي عن مسائل علم الكلام يمكن اعتباره استحساناً، كما يمكن اعتباره استهجاناً. ثـم إن النبي قد تطرق بالفعل الى عدد من المسائل الدينية والخلقية التي تدخل في اطار علم الكلام. ومع أنه لـم يحث على علم الكلام، فقد

---

(١) راجع: ابن خلكان، وفيات الاعيان، ٣، ص ٣٩٨.

كان على علم بمسائل الحركة والسكون والجسم والعرض والصفات الالهية، وإن كانت الاشارات اليها في القرآن والحديث لا تعدو التلميح دون التصريح.

وأخيراً يمكن تبرير سكوت القرآن والحديث عن ذكر هذه المسائل بيسر. فالأمة الاسلامية لم تواجه في عهد النبي الاشكالات النظرية التي واجهتها فيما بعد، لدى احتكاكها بالأمم والملل الخارجية. فلم يكن أمام المسلمين سبيل الى حلها سوى التذرع بالقياس والتزام القواعد التي يقرها العقل السليم أو الحسّ أو البديهة [1].

الثاني. وقف الأشعري في باب الصفات الالٰهية موقفاً وسطاً بين المعتزلة والمشبهة، فلم ينفِ هذه الصفات على غرار هؤلاء ولم يحملها على دلالاتها اللفظية على غرار أولئك. بل ذهب الى أن الصفات الذاتية (وهي العلم والقدرة والحياة) أزلية قائمة في الذات الآلهية. إلا أنه لا يمكن أن يقال كما قال المعتزلة، أنها عين الذات ولا أنها متميّزة عن الذات. وقد عرف هذا النهج «ببلاكيف». وهو يشبه الى حدّ ما موقف مالك بن أنس الذي سئل عن الاستواء على العرش فأجاب: «الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعة [2]

الثالث. أما في باب الاختيار فكان موقف الأشعري مناقضاً لموقف المعتزلة. فقد أخذ عليهم بوجه خاص قولهم (أو المتأخرين منهم) أن الانسان خالق أفعاله، لما ينطوي عليه هذا الكلام من الاشراك (أو التثنية). ومع أن الأشاعرة اللاحقين لجأوا الى بدائل عن الخلق والاختيار، أهمها الكسب والاكتساب، فقد بقي الأشعري على ايمانه الذي لا يتزعزع بقضاء الله وقدره. فهو يقول في «الأبانة عن أصول الديانة»، في معرض التأكيد على قدرة الله المطلقة و استقلاله بالأمر: «ونقول إن كلام الله غير مخلوق، وانه لم يخلق شيئاً إلّا وقد قال: كن فكان، كما قال (سورة النحل، ٤٠): «انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له: كن فيكون»، وأنه لا يكون في الأرض شيء من خير وشر إلّا ما شاء الله... وأن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله، ولا يستغني عن الله، ولا يقدر على الخروج على علم الله عز وجل، وأنه لا خالق إلا الله، وأن أعمال العباد مخلوقة لله مقدرة، كما قال (سورة الصافات، ٩٦): «خلقكم وما تعملون»، وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً، وهم يخلقون... وأن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم، حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين، كما علم، وخذلهم وطبع على قلوبهم، وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره، خيره وشره، حلوه ومرّه. ونعلم أن ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا، وأن العباد لا يملكون لأنفسهم ضُراً أو نفعاً إلا بالله» [3]

ومع ذلك لم يأخذ الأشعري بما أخذت به الجبرية من اسناد أفعال العباد الى الله ابتداء

---

(١) استحسان الخوض في علم الكلام، ص ٨٨ وما يلي.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٩٣ و ٩٥.

(٣) الابانة عن أصول الديانة، ص ٧ وما بعدها.

واختراعاً، بل أخذ بمذهب الكسب أو الاكتساب الآنف الذكر، فقال إن الفاعل يميز في أفعاله بين الحركات الضرورية، كالرعشة،وبين حركات الاختيار والارادة. والحركات الاختيارية حاصلة بالقدرة الحادثة، إلا أنها من خلق الله. فالفعل اذن خلق لله واكتساب للعبد، يستحق عليه الثواب والعقاب. وهذا المذهب وسط بين الجبر والاختيار من الناحية اللفظية على الأقل، وإن كان بالفعل أقرب الى الجبر.

وأخيراً أنكر الأشعري رعاية الله لمصلحة عباده، وقال إن الله المستقل بالأمر قادر على تكليف عباده ما لا يطاق وتعذيب الأبرياء والأطفال بلا عوض، فأصبح هذا القول من مقوّمات المذهب الأشعري الذي سنتطرق اليه الآن.

الأبعاد الفلسفية والكلامية للأشعرية

استمر أعلام الأشعرية في القرنين اللاحقين على الخوض في معضلات الكلام التي كانت المعتزلة قد طرحتها. ففي مسألة العقل والسمع (أو العلم والشرع) أخذ علماؤ ها الأول، نظير أبي بكر الباقلاني (ت ٤٠٤/١٠١٣)، وعبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٨/١٠٣٧) والجويني (ت ٤٧٩/١٠٨٦)، خطاً واضحاً. فانكروا أن يكون المكلف قادراً على التمييز بين الخير والشر «قبل ورود السمع»، اي باللجوء الى نور العقل الطبيعي، وذهبوا انسجاماً مع اعتقادهم بالارادة والقدرة الالهيتين الى ان الخير هو ما أمر الله به، وأن الشر ما نهى عنه ليس إلاّ. وما العدل والجور إلا اعتبارات بشرية، لا يصحّ اسنادها الى الله. فالجور لا يعدو الخروج على ارادة عليا والعدل الامتثال لها، ولما كان الله رب الارباب، فليس فوق ارادته ارادة، ولا لأفعاله وأقواله ضابط، سوى مشيئته المطلقة.

ويقسم الباقلاني العلم الى قسمين: العلم الالهي القديم والعلم المحدث، الخاص بالملائكة والانس والجن. وينقسم العلم المحدث الى ضروري واستدلالي. فالعلم الضروري هو الذي لا يتطرق اليه شك، بل نسلّم بصحتّه بداهة، اما بضرب من الحسّ أو العقل، أو بتواتر الاخبار أو بنور الهي يقذفه الله في الصدر، دون مخبر ودون توسط الحواس. أما الاستدلال، فيستند الى قواعد المنطق أو القياس أو البديهة العقلية، كما نستدل على امتناع اجتماع الصحة والفساد في القول نفسه (وهو قانون اللاتناقض في المنطق الأرسطوطالي)، أو نقيس الغائب على الشاهد، لاشتراكهما في العلة (وهو التعليل)، أو قياس الشيء على نظيره (وهو التناظر)، أو الاستدلال على بعض القضايا العقلية والأحكام الشرعية بالأدلة السمعية، وهي الكتاب والسنّة والاجماع والقياس الشرعي[١].

ولم ينكر الأشاعرة طاقة العقل على معرفة وجود الله، وإن انكروا وجوب هذه المعرفة وجوباً شرعياً بالعقل دون الشرع. لذا لم يتورع اعلامهم عن ايراد الأدلة العقلية على وجود الله.

---

(١) الباقلاني، كتاب التمهيد، ص ١٣.

واشهرها دليل الجواز الذي بسطه الجويني امام الحرمين في «الرسالة النظامية» . وفحوى هذا الدليل أن جميع الموجودات جائزة ، اذا اعتبرت بحدّ ذاتها ،أي قابلة للوجود والعدم على السواء . فلا بد لوجودها والحالة هذه من موجب أو مرجح أو مخصص ، يغلّب جانب الوجود بالنسبة اليها على العدم . وهذا المرجح هو الله . يضاف الى هذا الدليل دليل الحدوث القائل بأن الموجودات حادثة أو محدثة بالطبع ، فكان لا بد لها من محدِث ، هو الله . ولا يختلف هذا الدليل عن الدليل الذي بسطه الكندي أصلاً ، كما رأينا ، أو عن دليل الجواز عند ابن سينا إلا من حيث افتراضه أن المحدث لا بد له من بداية زمانية .

أما «الفلسفة الطبيعية» التي بني عليها كبار الاشاعرة (ابتداء بالباقلاني) نظرتهم الى الكون فهي المذهب الذري الذي كان قد أصبح في أواخر القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد) من مقومات العقيدة الصحيحة ، حتى لم يخرج عن العرف في هذا المجال أحد منهم تقريباً . وأنكر هذا المذهب الذري ، كما رأينا ، جمهور الفلاسفة (باستثناء الرازي) ، تمشياً مع موقف ارسطو من الذرية القديمة التي وضع أسسها ديمقريطس ، كما هو معروف .

اتخذ المذهب الذري في الأوساط الأشعرية شكلاً واضحاً ، قصدوا من ورائه الى دعم مقدماتهم الآلهية والطبيعية والخلقية . وهو يتلخص في أن كل ما في العالم (وهو كل ما عدا الله) مركب من جواهر وأعراض . وقد عرّفوا الجوهر بقولهم إنه الحامل للأعراض ، ثم عرّفوا العرض بقولهم إنه ما يحل في الجوهر ، ووصفوه بأنه غير قابل للتركيب أو المماسّة أو الانتقال ، ما دامت هذه الخواص من صفات الجسم المركب من الجوهر والاعراض . وقد قسم الأشاعرة الأعراض (وعدتها ثلاثون بحسب قول البغدادي[1]) الى قسمين ، يمكن دعوتها بأعراض أولية وأعراض ثانوية . أما الأعراض الأولية فتشمل «الأكوان» الأربعة ، وهي الحركة والسكون والتركيب والوضع ، التي من شأنها أن لا تنفصل عن الجسم قط . ويبدو أن الأشعري اعتبر ثمانية من هذه الأعراض (وهي الحركة واللون والطعم والرائحة والحرارة (أو نقيضها) والرطوبة (أو نقيضها) والحياة (أو نقيضها) وأخيراً البقاء (أو نقيضه) أولية بمعنى أنها لا تنفصل عن الجسم) . أما الأعراض الثانوية ، كالطعم والرائحة والطول والعرض وسواها ، فيمكن انفصالها عن الجسم ، عن طريق التحوّل أو الصيرورة .

وأهم خواص الأعراض الفناء . فقد عرّف الباقلاني الأعراض بقوله : «هي التي لا يصح بقاؤ ها ، وهي التي تعرض في الجواهر والاجسام وتبطل في ثاني حال وجودها»[2] ،مؤ يداً كلامه هذا بآيتين قرآنيتين : «تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة» (الانفال ، ٦٧) «وقالوا هذا عارض ممطرنا» (الاحقاف ، ٢٤) .

وفي التدليل على فناء الأعراض يذهب البغدادي الى ان اثبات بقائها يستلزم ضرورة

---

(١) أصول الدين ، ص ٤٢ وما يلي.

(٢) التمهيد، ص ١٨.

استحالة عدمها. فاذا كان العرض قابلاً للبقاء بحدّ ذاتها استحال أن ينعدم، ما لم يوجد مضاد له يوجب انعدامه. ووجود هذا المضاد ممتنع لاستحالة المرجّح. وهكذا ذهب علماء الأشاعرة الى أن بقاء الجواهر يتوقف على حلول عرض البقاء فيها. ولكن لما لم يكن هذا العرض قابلاً للبقاء، بحدّ ذاته، كما مرّ، لزم استمرار خلق الأعراض بلا انقطاع، طالما أراد الله بقاء الجسم الذي تحلّ فيه تلك الأعراض. ولكن كيف نعلّل فناء الاجسام، ما دام يستحيل تعرّي الجواهر (أو الاجسام المركبة منها) من الاعراض أو أضدادها، هنا اصطدم الاشاعرة بمشكلة فلسفية معقدة، فذهب بعضهم على الرغم من ذلك الى أن توقف الله عن خلق عرض البقاء في الجسم يستلزم فناءه، وذهب البعض الآخر (ومنهم الباقلاني) الى أن الله اذا أراد فناء الجسم منع عنه عرضي اللون والكون اللذين لا يتعرى عنهما الجسم قط، وهكذا يفنى الجسم، بينما ذهب البعض الآخر (ومنهم القلانسي) الى ان الله اذا اراد فناء الجسم خلق فيه «عرض الفناء»، فيفنى لتوّه، وهو قول على غرابته أشد انسجاماً مع المقدمات الكبرى الآنفة الذكر للمذهب الذري الاشعري.

المرحلة اللاحقة

اقتصر دور اعلام الاشاعرة اللاحقين، أمثال الجويني والشهرستاني والغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١) والاسفرايني (ت ١٠٧٨/٤٧١) وفخر الدين الرازي (ت ١٢١٠/٦٠٧)، على مواصلة البحث في المناهج الكلامية والمفاهيم العقلية التي وضعها الأوائل وبسطها بمزيد من الايضاح أو الاسهاب. فألف الجويني كتاب «الشامل» الذي لخّصه في كتاب «التمهيد»، والشهرستاني في كتاب «نهاية الاقدام في علم الكلام» والاسفرايني كتاب «التبصير في الدين» والغزالي «الاقتصاد في الاعتقاد»، والرازي «كتاب الأربعين»، وهي أهم المصنّفات الاشعرية المتأخرة.

٢. التفنيد المحكم للمشائية (الأفلاطونية المحدثة)

تعرضت الافلاطونية المحدثة لهجمات عدّة، من قبل عدد من الفقهاء والمتكلمين الذين أتينا على ذكر بعضهم. إلا أن اشهر علم في تاريخ الردّ على هذه الحركة الفلسفية الكبرى هو أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، الفقيه والمتكلم والمنطقي والمتصوّف الشهير.

ولد الغزالي في طوس سنة ١٠٥٨/٤٥٠، ودرس الفقه منذ نعومة أظفاره على الراذكاني ثم انتقل الى جرجان حيث تابع تحصيله على أبي القاسم الاسماعيلي. إلا أن أعظم أساتذته هو الجويني، امام الحرمين، وأشهر أئمة الاشعرية في تلك الحقبة. وقد لقنه علوم الكلام والفلسفة والمنطق. اما معرفته بالصوفية، علماً وعملاً، فقد حصلها عن النارمذي (ت ١٠٨٤/٤٧٧)، أحد أعلام التصوف في زمانه.

تولى الغزالي رئاسة المدرسة النظامية التي كان قد أسسها في بغداد نظام الملك، وزير السلطان السلجوقي ملكشاه، لتكون معقلاً للدراسات السنيّة (الشافعية) والرد على الحركات

الباطنية (الاسماعيلية) التي كانت تدعمها الخلافة الفاطمية المناوئة في القاهرة. فدرّس الفقه وعلم الكلام بين ٤٨٤ ـ ٤٨٨/١٠٩١ ـ ١٠٩٥ بنجاح عظيم، إلا أن مقتل نظام الملك سنة ٤٨٥/١٠٩٢ على يد قاتل اسماعيلي ثم وفاة السلطان ملكشاه بعد ذلك بقليل، حفزاه على الانقطاع عن التعليم ولبس «الخرقة» والطواف في أنحاء سوريا وفلسطين والحجاز طيلة ١١ سنة، عاد في نهايتها الى التدريس في نيسابور استجابة لدعوة السلطان فخر الملك. ولم تدم أقامته في النظامية هذه المرة اكثر من خمس سنوات، وافته على أثرها المنون سنة ٥٠٥/١١١١ في مسقط رأسه بطوس.

ويهمنا في هذا الفصل الدور الذي لعبه الغزالي في الرد على الفلاسفة، باسم العقيدة الاسلامية الصحيحة من جهة، والتصوف من جهة ثانية.

يقول الغزالي في «المنقذ من الضلال»، بسيرته الروحية الذاتية، أنه سلخ سنتين من العمر «وهو ممنوّ بالتدريس والافادة لثلاث مائة نفر من الطلبة في بغداد» في تحصيل الفلسفة، حتى اطلع بعون إلهي «وبمجرد المطالعة في هذه الاوقات المختلسة على منتهى علومهم»[1]. ثم قضى ما يناهز السنة في المراجعة والتأمل، فيكون حاصل اشتغاله بدراسة الفلسفة ثلاث سنوات. إلا أننا ذكرنا أعلاه أنه كان قد شرع بدراسة الفلسفة والمنطق على أستاذه الجويني، أثناء اقامته الأولى في نيسابور، فيكون اشتغاله بتحصيلهما في بغداد استكمالا لما بدأه في نيسابور.

وللتدليل على مدى تحصيله للعلوم الفلسفية، يكفي ان نذكر انه الف في المنطق «معيار العلم» وفي الطبيعيات والالهيات «مقاصد الفلاسفة» وفي علم الأخلاق «ميزان العمل». وهي مصنفات ثلاثة يمكن اعتبارها من أفضل التلاخيص او الشروح لهذه المواضع الفلسفية الرئيسية. إلا ان غرضه من وضع الكتابين الأولين، كان، كما يقول في «تهافت الفلاسفة»، التمهيد للردّ على أنصار الفلسفة المشائية، التي رتب علومها وهذبها أرسطو وفسرها الفارابي وابن سينا «أقوم المتفلسفة في الاسلام بالنقل والتحقيق»[2].

ولا يطلق الغزالي في «تهافت الفلاسفة» التهم ضدّ الفلاسفة وعلومهم جزافاً، بل يميز بدقة بين ما يصدم من هذه العلوم أصلاً من أصول الدين، فوجب نقضه، وبين ما لا يصدم أصلاً، فوجب أن لا يخوض فيه المعارض، وإلا جنى على الدين من حيث لا يدري، «وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقة اكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقة. وهو كما قيل: عدو عاقل خير من صديق جاهل»[3]. وهكذا يمكن قسمة العلوم الفلسفية من حيث صلتها بالدين الى اربعة اقسام:

١ ـ من هذه العلوم قسم لا يتعلّق شيء منها بالدين نفياً أو اثباتاً، وهو المنطقيات، فلا سبيل الى إنكاره قط. فإذا أنكره منكر لم يحصل من انكاره عند أهل المنطق، الا سوء

(١) المنقذ من الضلال، ص ١٨.

(٢) تهافت الفلاسفة، ص ٩.

(٣) تهافت الفلاسفة، ص ١١.

الاعتقاد في عقل المنكر، بل في دينه. وقد ألّف الغزالي عدداً من آلمتون المنطقية، ذكرنا أحدها، وهو «معيار العلم».

٢ ـ ومنها قسم لا يتعلّق شيء منه بالدين أيضاً، وهو الرياضيات وفروعها الحساب والهندسة والفلك. وهي امور برهانية لا سبيل الى انكارها. ومع ذلك يتحفّظ الغزالي في شأنها لسببين: الأوّل أن الناظر فيها يعجب من دقائقها ووثاقة براهينها، فيحسن ظنّه بالفلاسفة، فيخيّل اليه أن سائر علومهم بهذه الوثاقة، لذا «قلّ من يخوض فيها إلا وينخلع من الدين»، كما يقول[1]. والثاني أن نصير الاسلام الجاهل قد ينجر إلى انكار كل ما انتهى اليه أصحابها من معارف، فينكر قولهم في الكسوف والخسوف مثلاً، ممّا يؤلّب على الاسلام كل من تحقّق من صحة براهينها القاطعة.

٣ ـ ومنها قسم يحتوي على اكثر أغاليط الفلاسفة، وهي الطبيعيات والآلهيات. آفة الطبيعيات أنها لا تخالف الدين إلّا في مسائل معيّنة (أفرد منها الغزالي في «تهافت الفلاسفة» أربعاً سنعود اليها فيما بعد)، والمآخذ عليها تتلخصّ في معرفة «أن الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها» وأن «الشمس والقمر والنجوم والطبائع جميعها مسخّرات بأمره لا يفعل شيء منها بذاته عن ذاته»[2].

أما آفة الآلهيات، فتكمن في عجز الفلاسفة عن الوفاء بشروط البرهان التي وضعوها في المنطق، فكثر الاختلاف فيما بينهم، وبان تناقضهم في بابها (وقد أفرد الغزالي ١٦ مسألة آلهية في التهافت ينبغي الطعن فيها).

٤ ـ ومنها قسم، يشمل السياسيات والخلقيات، تبنى على الحكم المصلحية المتعلقة بالشؤون الدنيوية، أو مكارم الأخلاق وأنواعها وكيفية اكتسابها. وقد أخذ أصحاب السياسيات هذه الحكم عن الكتب المنزلة وعن الأنبياء والحكم المأثورة عن سلفهم، كما يقول الغزالي، بينما أخذ أصحاب الخلقيات علومهم من كلام الصوفية. وآفة هذه العلوم أنها، على الرغم مما يكثر فيها من الحكم الشريفة والأقوال الصادقة، أن امتزاج الحق بالباطل فيها يحفز القاصر أو الجاهل اذا نظر فيها على الاسراع في قبول الباطل الممزوج بالحقّ، فيعرضه ذلك للخطر المميت. ويضمر الغزالي في هذا المقام أن العالم المحقق في حرز من هذه المخاطر، فينبغي زجر العامّة على كل حال عن طلبها[3].

وهكذا يجرّد الغزالي حملته في تهافت الفلاسفة على العلوم الطبيعية والآلهية، كما بسطها أرسطو وفسّرها الفارابي وابن سينا. وتنحصر مآخذه على الفلاسفة، كما مرّ، في أربع مسائل طبيعية، و ١٦ مسألة الهية. ولكنه يفرد ثلاثاً منها جميعاً يقتضي تكفير أصحابها، هي

---

(١) المنقذ من الضلال، ص ٢٢.

(٢) لنقذ، ص ٢٣.

(٣) المنقذ، ص ٢٧.

قدم العالم (أو أزليته) وعلم الله للكليات دون الجزئيات وحشر الأنفس دون الأجساد. أمّا المسائل الأربع عشرة الباقية، فلا تبرّر تكفير أصحابها، بل تبديعهم وحسب.

وتدور أولى مسائل «التهافت» على قدم العالم، كما فهمها الأفلاطونيون المحدثون العرب بوجه خاص، من حيث ارتباطها بنظرية الفيض أو الصدور عندهم. فالقول بأن العالم يصدر عن الموجود الأول ضرورة، كما رأينا، يستلزم منطقيا ان العالم مكافىء لهذا الموجود في الأزلية، ولكننا اذا سلّمنا بأن العالم أزلي لم نعد بحاجة الى الصانع. وقد دعا الغزالي (في المسألة الثالثة) هذا الاشكال: «بيان تلبيسهم في قولهم إن الله صانع العالم وأن العالم صنعه»، لأننا متى وضعنا أن العالم أزلي أو قديم، فقد أضمرنا أنه لا فاعل له إلاعلى سبيل المجاز، لأن الفاعل الحقيقي لا بدّ أن يكون حرّاً مختاراً في خلق العالم أو عدمه في زمان محدّد ابتداءً.

أضف الى ذلك أن الفلاسفة، لما وضعوا أن العالم قديم، على غرار الدهرية، فقد باتوا عاجزين عن اثبات وجود الصانع أصلاً (المسألة الرابعة). لأننا متى وضعنا أن العالم قديم، لزم أن يكون موجوداً أبداً وأزلاً، فلم يفتقر الى صانع، كما مرّ. فكيف السبيل الى اثبات صانع له. أما «أهل الحق»، فهم يرون أن العالم حادث أو محدث. فلا بدّ له من محدث، خارج عنه.

وجدير بالذكر أن عصب الخلاف بين الغزالي والفلاسفة يتعدّى مسألة قدم العالم وامكانية التدليل على وجود صانع له إلى طبيعة هذا الصانع وصلته بالعالم. فالفارابي وابن سينا لم يقولا بالصنع أو الخلق أو الابداع، الذي يشير اليه الغزالي، بل بالفيض أو الصدور، فوقعوا في التناقضات التي يذكرها الغزالي. وأدهى من ذلك أنهم بنوا مذهبهم في الصدور على مقدمة ساقطة، وهي أنه لا يصدر عن الواحد إلا الواحد (فيصدر عن الموجود الأوّل عقل أوّل، ثم عقل ثاني، فثالث ورابع وهكذا) فعجزوا بالفعل عن تعليل دخول الكثرة أو التعدّد على العالم، ما دام مبدؤ ها واحداً باطلاق، لا اختلاف أو كثرة فيه. فيلزم عن قولهم هذا، كما يرى الغزالي، «ان لا يكون في العالم شيء واحد مركّب من أفراد بل تكون الموجودات كلها آحاداً، وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه، وعلّة لآخر تحته»[1]. فيمتنع التركيب أو الكثرة بناء على مذهبهم في الصدور.

أما تعليل دخول الكثرة على العالم، فيرفض الغزالي الخوض فيه. «فنحن لم نخض في هذا الكتاب (أي تهافت الفلاسفة) خوض ممهّد، وانما غرضنا أن نشوّش دعاويهم وقد حصل»، كما يقول. ومع ذلك، يلمع الى المخرج من هذا الاشكال بقوله إن استحالة صدور الاثنين (ومن ثم الكثرة) عن الواحد لا تعرف لا بالضرورة ولا الاستدلال، فكان ممكناً منطقياً. «وما المانع من أن يقال: المبدأ الأول عالم قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد، يخلق

(١) تهافت الفلاسفة، ص ١١١ - ١٢.

المختلفات والمتجانسات، كما يريد وعلى ما يريد، فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر. وقد ورد به الأنبياء المؤيّدون بالمعجزات، فيجب قبوله»[1].

الى ذلك، يدور عدد من مسائل «التهافت» (٣ - ١١) على الصانع وصلته بالعالم وصفاته وفعله. فهو يتهم الفلاسفة بالعجز عن اثبات الوحدانية (المسألة الخامسة)، اذ يتلخص دليلهم في زعمهم أننا اذا فرضنا واجبي وجود اثنين، لم يكن وجوب الوجود لكل منهما بذاته، بل لعلّة، فكان الواجب معلولاً، وهو خلف وهذا الزعم ساقط، لأن قسمة الفلاسفة (لا سيّما ابن سينا) للواجب الى واجب بذاته وواجب بغيره باطل. والواقع أن الفلاسفة ينفون الصفات الآلهية أصلاً (المسألة السادسة)، فالصفات عندهم أعراض تقوم في الذات، لذا انطوت على التعدّد والجواز، والله ليس محلاً للأعراض. وهم مع ذلك يقرّون بأنه عالم، فلزم اتّصافه بصفة العلم، كيفما أوّلناها[2].

علم الله بالجزئيات

والمأخذ الأدهى في باب العلم هو انكار الفلاسفة لعلم الله للجزئيات، كما مرّ، حرصاً منهم على نفي التغيّر أو التعدّد عنه. ويأخذ الغزالي في باب العلم الآلهي بالمذهب الأشعري القاضي بتعلّق العلم بالارادة. فالارادة لا بدّ أن تنطوي على العلم بالمراد، والعالم كلّه مراد لله، فلزم أن العالم كله معلوم له، وأنه معلول له بحكم فعل الارادة والعلم المتلازمين (المسألة الحادية عشرة). ومن طبيعة العالم المريد أن يكون حيّاً، فلزم أن يكون الله حيّاً أيضاً، ومن جرّاء ذلك عالماً بكل ما يحدث عن ارادته، وعالما بذاته كعلّة له. وهو يتهم الفلاسفة بأنهم لما جرّدوا الله من جميع الصفات الذاتية، انتهوا الى أن «ربّ الأرباب ومسبّب الأسباب لا علم له أصلاً بما يجري في العالم»، فأيّ فرق بينه وبين الميت، وأيّ كمال في علمه بنفسه (الذي لا ينكره الفلاسفة حين يصفونه بأنه عقل وعاقل ومعقول) وجهله بكل ما عداه)؟[3].

والحاصل أن الفلاسفة، لمّا انكروا أن الله مريد، باتوا عاجزين عن اثبات أنه عالم. ومؤدّى دليل ابن سينا على أن الأوّل عالم أنه مجرّد عن الهيولى، فكان عقلاً محضاً، فوجب أن يعلم جميع الأشياء، ما دامت المادّة هي العائق عن العلم. ومع ذلك فابن سينا وأتباعه، كما يقول الغزالي، عاجزون عن اثبات أن الله عقل، وانما استنتجوا ذلك من المقدمة القائلة إنه ليس في مادّة أصلاً. والواقع أن النتيجة اللازمة عن هذه المقدّمة هي أنه ليس ذاتاً مادّية أو عرضاً أو جسماً، بل إنه قائم بذاته. وما القول بالتالي أنه عقل، من حيث يعلم ذاته ويعلم

---

(١) المرجع السابق، ص ١٣٠ - ٣١.

(٢) تهافت الفلاسفة، ص ١٧٢ وما يلي.

(٣) تهافت الفلاسفة، ص ١٨٢.

سائر الموجودات، إلا مصادرة على المطلوب، ناهيك بأنه يلزم عن ذلك أن الملائكة جميعاً يعرفون جميع المعقولات، من حيث هي مجرّدة عن المادّة كذلك.

والمأخذ الآخر على الفلاسفة يتعلّق بصفة العلم الآلهي ومداه. فالقرآن يقرّر صراحة (سورة سبأ، ٣): «ان الله لا يغرب عنه مثقال ذرّة في السماوات ولا في الأرض». والفلاسفة الذين أقرّوا بعلم الله للموجودات الصادرة عن الله، ذهبوا مع ذلك الى أن كيفية هذا العلم كلّية، فهي ليست خاضعة لشروط الزمان والمكان، شيمة العلم الجزئي. فالله مثلاً يعلم حدثاً ما، ككسوف الشمس، قبل حدوثه أو بعده، على وجه كلّي، من حيث يعلم سلسلة الأسباب المفضية اليه. كذلك هو يعلم فرداً من الناس كزيد أو عمرو، من حيث يعلم «الانسان المطلق» بعلم كلّي، دون أن يعلم شخص زيد أو عمرو باللواحق والعوارض الجزئية الخاصة به، اذ هي أحوال حسّية لا يمكن أن يلمّ الله بها[1].

ويردّ الغزالي على هذا المذهب الذي أخذ به ابن سينا خاصّة بقوله إن علم الله ليس خاضعاً لشروط الزمان والمكان العرضية، أو التغيّر اللاحق بالجزئيات. إلا أن هذا العلم لا يستلزم تغيّراً في ذات الله، وانما التغيّر يلحق بالمعلوم دون العالم. «ومهما ثبت بالبرهان أن اختلاف الأزمان دون اختلاف الأجناس والأنواع، وأن ذلك لم يوجب التعدّد والاختلاف، فهذا أيضاً لا يوجب الاختلاف. واذا لم يوجب الاختلاف جاز الإحاطة بالكل، بعلم واحد دائم في الأزل والأبد، ولا يوجب ذلك تغيّراً في ذات العالم»[2]، أي أن الله يعلم الحوادث والأعراض الجائزة بعلم أزلي، لا يطرأ عليه تغيّر، كما يريد الموجودات الحادثة بإرادة أزلية لا يطرأ عليها تغيّر أيضاً.

نفي الأسباب الطبيعية

ويستهل الغزالي القسم الطبيعي من «التهافت» بمسألة من أعوص المسائل الفلسفية، وهي الارتباط الضروري المزعوم بين الأسباب والمسببات، على رأي أرسطو وأصحابه. وقد رأينا كيف تذرع المتكلمون، لا سيما الأشاعرة منهم، بنظرية الجواهر والأعراض، في حرصهم على تقرير استقلال الله بالفعل المباشر في الكون، حتى ليناط بقاؤها وفناؤها بالمشيئة الالهَية المطلقة.

يردّ الغزالي في المسألة السابعة عشرة دعوى الفلاسفة أن الارتباط بين الأسباب والمسببات ضروري، متهما اياهم بالتحكم في هذا الباب. «فالاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا»، كما يقول، ومردّه الى العادة التي ترسخ في الأذهان وتقضي بهذه

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٧.

(٢) تهافت الفلاسفة، ص ٢٣٤ - ٣٥.

الضرورة، بينما هو جائز أو ممكن، لا يمتنع في العقل خرقه، كما يجري في المعجزات. فالاقتران بين الشرب والريّ والأكل والشبع والموت وحز الرقبة ولقاء النار والاحتراق، وسواها من المتقارنات المشاهدة في الطب والنجوم والصنائع، لا يستند الى دليل قاطع عدا المشاهدة. والمشاهدة لا تدل على حصول المسبب عن السبب، بل عنده أو معه، كما أنها لا تدل على ان لا علة له سواه، قد تكون خافية على المشاهدة. فلا يستحيل مثلاً أن يحصل من جهة الموجود الأوّل (أو الله) إما بغير واسطة أو بواسطة الملائكة الموكلين بأحداث هذا العالم، كما يقول. والفلاسفة انفسهم لا ينكرون أن الاسباب القصوى للأحداث الطبيعية هي الجواهر المفارقة، التي تفعل في الموجودات الأرضية لدى حصول الاستعداد فيها. وأبلغ مثال على ذلك تولد النبات أو الحيوان عن النطفة لدى حصول الاستعداد فيها وفيضان الصور الجوهرية عليها من العقل الفعال (اوواهب الصور)، كما دعوه. بل هم يرون الى ذلك أن المعجزات تحصل إما عن طريق انعتاق القوة المتخيلة من الحواس واطلاعها على اللوح المحفوظ، وإما عن طريق «اشتعال» قوة الحدس (كما يقول ابن سينا) وقدرتها على اقتناص الحد الأوسط بأسرع وقت ممكن، وإما بتسلط قوى النفس العملية على الأحداث الطبيعية والتأثير فيها على شكل خارق [1]. وكل ذلك يفتح أبواباً واسعة من التعليل والتأويل، يصبح معها أغرب الظواهر الطبيعية ممكناً. فأذا صح ذلك فما انكاره إلا «لضيق الحوصلة والأنس بالموجودات العالية والذهول عن أسرار الله سبحانه في الخلق والفطرة. ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الأنبياء بحال من الأحوال»[2]، كما يقول.

حشر الأجساد والمعاد الروحاني

تدور المسائل الثلاث الأخيرة من طبيعيات «تهافت الفلاسفة» على ماهية النفس ومعادها، بحسب المذهب الأفلاطوني المحدث. ويبدأ الغزالي ببيان «تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنساني جوهر روحاني قائم بنفسه» (المسألة الثامنة عشرة). فيأخذ في شرح مذهبهم في القوى الحيوانية والانسانية ويورد عشرة أدلة يتذرعون بها في اثبات مفارقة النفس للجسد (أو روحانيتها)، مؤكداً أنها غير متماسكة من الناحية المنطقية. ثم يتطرق الى «ابطال قولهم إن النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية لا يتصور فناؤ ها» (المسألة التاسعة عشرة) ما دام هذا الزعم يستند الى مفارقة النفس للجسد، وقد مرّ تفنيده في المسألة السابقة.

فاذا صح أن حججهم في مفارقة النفس وبقائها ساقطة، لم يبق أمامنا مناص سوى الشرع الذي يقرر دون لبس أن النفس جوهر قائم بذاته، كما جاء في عدد من الآيات القرآنية (مثل آل

---

(١) تهافت الفلاسفة، ص ٢٧٢ وما يلي.

(٢) تهافت الفلاسفة، ص ٢٩٢.

عمران، ١٦٣)، «ولا تحسبنّ الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً، بل أحياء عندربهم»،وكما جاء في الحديث: «أرواح الصالحين في حواصل طير خضر معلّقة تحت العرش». أضف الى ذلك أن بقاء النفس (أو الروح) قد جاء في الشرع مقروناً بحشر الأجساد، وذلك إما بردّها الى بدن من مادة بدنها الأصلي أو من غيرها، دون أن يخل ذلك بكون صاحب البدن الجديد هو عين صاحبه القديم. «وبعودة الاله». كما يقول الغزالي، يستعيد ذلك الانسان القدرة على الاحساس بالآلام والملاذ الجسمانية، التي كان قد حرم منها بانعدام الجسد[1]. وهذا من شأنه أن يبطل ما ذهب اليه الفلاسفة من استحالة السعادة أو الشقاوة الجسمانية في الحياة الأخرى، مضافة الى السعادة أو الشقاوة الروحانية التي اتفق الشرع والعقل على امكانها، كما يبطل ما ذهب اليه الفلاسفة من أن هاتين السعادتين والشقاوتين تعرفان بالعقل. والمخالف للشرع هو انكار الفلاسفة لحشر الأجساد واللّذات والآلام الجسمانية، ووجود الجنة والنار، التي ورد ذكرهما في القرآن. «فما المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية، وكذا الشقاوة. . . . بل الجمع بين الأمرين أكمل والموعود اكمل الأمور. وهو ممكن، فوجب التصديق به على وفق الشرع»[2].

وأخيراً يردّ الغزالي كذلك دعوى الفلاسفة أن اللذات والآلام الجسمانية والجنة والنار، انما هي أمثال ضربت في القرآن من أجل تفهيم العامة، قياساً على الآيات الواردة في القرآن على سبيل التشبيه. ذلك أن آيات التشبيه تحتمل التأويل، دفعاً لنسبة المكان والجهة والجوارح والانتقال والاستقرار الى الله تعالى، وهو ما دلت العقول الراجحة على استحالته. أما الآيات الدالة على الجنّة والنار والملاذ والآلام المقترنة بها، فمما لا يحتمل التأويل، لأن ما وعِد المؤمنون من أمور الآخرة ليس محالاً في قدرة الله، فوجب حملها على الظاهر. والله قادر على كل شيء، فهو قادر على تمكين العباد بعد الحشر من التمتع بالملذّات الجسدية والروحانية على السواء، أي الجمع بينهما.

ولعل من المفيد أن نثبت هنا جملة المسائل العشرين التي حاول الغزالي أن يدلّل على تناقض الفلاسفة في بابها في «تهافت الفلاسفة» مكتفياً كما يقول: «ببيان وجوه تهافتهم (أو تناقضهم). فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول منكر، لا دخول مدعٍ مثبت، فاكدّر عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بالزامات مختلفة»[3].

١. ابطال مذهبهم (أي الفلاسفة) في أزلية العالم.
٢. ابطال مذهبهم في أبدية العالم.
٣. بيان تلبيسهم في قولهم إن الله صانع العالم وإن العالم صنعه.
٤. في تعجيزهم عن اثبات الصانع.

---

(١) تهافت الفلاسفة، ص ٣٦٤.
(٢) تهافت الفلاسفة، ص ٣٥٢.
(٣) تهافت الفلاسفة، ص ١٣.

٥ . في تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة آلهين.
٦ . في ابطال مذهبهم في نفي الصفات.
٧ . في ابطال قولهم إن ذات الأول تنقسم بالجنس.
٨ . في ابطال قولهم إن الأوّل موجود بسيط بلا ماهية.
٩ . في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم.
١٠ . في بيان أن القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم.
١١ . في تعجيزهم عن القول بأن الأوّل يعلم غيره.
١٢ . في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته.
١٣ . في إبطال قولهم إن الأوّل لا يعلم الجزئيات.
١٤ . في قولهم إن السماء حيوان متحرك بالارادة.
١٥ . في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء.
١٦ . في ابطال قولهم إن نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات.
١٧ . في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات.
١٨ . في قولهم إن نفس الأنسان جوهر قائم بنفسه، ليس بجسم ولا عرض.
١٩ . في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية.
٢٠ . في ابطال انكارهم لبعث الأجساد مع التلذذ والتألم في الجنة والنار باللذات والآلام الجسمانية.

* * *

الفصل السابع

بين الفلسفة والتصوّف

١ ـ أشكال التصوف الثلاثة

يمكن وصف الصوفية بأعمّ أشكالها بمحاولة النفاذ الى سر الكائن المطلق (أو الحق)، إما عن طريق الادراك العقلي (أو الاتصال) كما في الافلاطونية المحدثة عند العرب، أو المكاشفة أو الذوق كما في بعض أشكال التصوف الكشفي الاسلامي، أو عن طريق الفناء الذاتي والعودة الى حال الوحدانية المطلقة، كما في البرهمية والبوذية.

من الحسن البصري الى رابعة العدوية

اتصفت المرحلة الأولى في تطور التصوف الاسلامي بالاستغراق في التأمل في حال العبد «السالك سبيل الله» وهو يمر من دار الفناء الى دار البقاء، وفي صلته بخالقه الذي يصفه القرآن بأنه «أقرب اليه من حبل الوريد» (سورة ق، ١٥). في هذا الاطار نمت في الأوساط الدينية روح الزهد والعزوف عن الدنيا، وأصبح «الخوف» مظهراً من مظاهر التقوى الحقة، وهو ما يتجلى في سيرة الحسن البصري (ت ١١٠/٧٢٨) الذي مرّ ذكره مراراً، كعلم من أعلام الفكر الديني. وقد حث الحسن البصري اتباعه على التفكير بالموت ومحاسبة النفس والانصياع للمشيئة الالهية انصياعاً تاماً. وسرعان ما نشأت حول الحسن في البصرة حلقة من الزهّاد، كان من ألمع ممثليها في الجيل الثاني رابعة العدوية (ت ١٨٥/٨٠١) التي قضت كل حياتها في تلك المدينة، والتزمت بحياة العزوبية والتخلي عن الدنيا، كما روجت للمرّة الأولى لفكرة الحب الالهي. فقد اكتفى الزهّاد الأول بالكلام عن الشوق «أو الخلة» أما رابعة فتخطت ذلك باتجاه العشق الالهي. وبلغت فيه

حد الهيام المطلق. ويروى أن سائلا سألها ذات مرة: أتحبين الله وتكرهين الشيطان؟ فأجابت: «إن حبي لله قد منعني عن الاشتغال بكراهية الشيطان». وفي رواية أخرى أن النبي ظهر لها في المنام وسألها: أي رابعة، اتحبينني؟ فأجابته. «يا رسول الله، وهل ثمة من لا يحبك؟ ولكن حبي لله تعالى قد ملأ قلبي الى حدّ لم يجعل هناك مكاناً لمحبة غيره أو كراهيته»[1]. وأروع وصف لهذا الحب هو هذه الابيات:

أحبّك حبين، حب الهوى وحباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عما سواكا
وأما الذي أنت أهل له فكشفك للحجب حتى أراكا[2]

التحول الى بغداد: المحاسبي والجنيد

ولكن الحركة الصوفية لم تلبث أن تحولت عن البصرة الى بغداد، فكان من أبرز متصوفة بغداد الأول معروف الكرخي (ت ٢٠٠/٨١٥) وبشر بن الحافي (ت ٢٢٨ / ٨٤٢) وابن أبي الدنيا (ت ٢٨١ / ٨٩٤). إلا أن أعظم متصوفة بغداد هما أبو عبد الله الحارث المحاسبي (ت ٣٤٣/٨٥٧) وأبو القاسم الجنيد (ت ٢٩٨ / ٩١٠). ولد المحاسبي في البصرة ثم وفد على بغداد، حيث نشب الخلاف بينه وبين الحنابلة لأنه لم يتورع عن التذرع ببعض المناهج الكلامية في عظاته الدينية. وكانت صوفيته تقوم على ركنين: الأول محاسبة النفس (ومن هنالقبه) والثاني الاستعداد لتحمل أقسى أنواع العذاب، أو المحن في سبيل الله (المحبوب الأول). وعنده ان دليل الورع الصادق هو الموت ومحك فضيلة الصبر هو تحمل الألم المبرح. ومع أنه لم يغفل الشعائر الدينية، فقد شدّد على الشعور الباطن الذي متى اقترن بالطاعة والتفاني آل بصاحبه الى حال روحية من الايمان الخالص[3].

أما أبو القاسم الجنيد، فقد تتلمذ على المحاسبي والسقطي (ت ٢٥٧/٨٧٠) وأبي حفص الحداد (ت ٢٦٠/٨٧٣). وكان أثره في تطور الفكر الصوفي عظيماً. فقد استحوذ عليه شعور طاغ بتعالي الله ووحدانيته، ومع ذلك تمسك بضرورة الالتزام بحدود الشريعة. وعنده أن نقطة انطلاق التجربة الصوفية هو الميثاق الذي عقده الله مع الانسان (في القرآن) قبل خلقه، كما جاء في سورة الأعراف، ١٧١: «واذ أخذ ربّك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على أنفسهم: ألست ربكم، قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين». ويلزم عن هذا الميثاق عند الجنيد أن غاية الحياة الروحية والفكرية ادراك الإنسان حقيقة

---

(١) راجع: عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الالهي، ص ١٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٣.

(٣) Massignon Essai sur les origines, PP 22lf.

وجوده، كفكرة في الذهن الالهي سابقة لخلقه في الزمان، والتحقق من البون الشاسع بينه وبين الذات الالهية، وهو ما دعاه إفراد القدم عن الحدث واعتبره سر التوحيد الذي يصفه بقوله: «أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله سبحانه، تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له وعن استجابته لحقائق وجوده ووحدانيته، في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته، لقيام الحق سبحانه له فيما أراد منه، وهو أن يرجع آخر العبد الى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون»[1].

سيطرت فكرة الفناء على مراحل التصوف اللاحقة، ويبدو أنها كانت ترجع الى أصول هندية تبرز بأوضح أشكالها في تصوف علمين من اعلام التصوف الاتحادي هما البسطامي والحلاج.

الاتحاد او الحلولية: البسطامي والحلاج

توقف الجنيد، كما رأينا، عند فكرة التوحيد، وقد أوله تأويلاً فلسفياً وروحياً خاصاً، فلم يرق ذلك لعدد من المتصوفين اللاحقين الذين تيمّهم الحب الآلهي الى حد أنهم خطوا الخطوة الحاسمة باتجاه الاتحاد أو الحلول.

ولد أبو يزيد البسطامي في قرية بسطام الواقعة في غرب خراسان. وجاء في المصادر القديمة انه اخذ التصوف عن رجل هندي يدعى ابا علي السندي، وهو الذي علمه سر «الفناء في التوحيد». وتدور معظم «شطحات» البسطامي على فكرة النشوة أو الوجد الصوفي والاتحاد بالله، المقترن بادعاء الألوهية. ففي احدى شطحاته التي رواها متصوف متأخر أنه قال: «رفعني (الله) مرة فأقامني بين يديه، وقال لي: يا أبا يزيد، إن خلقي يحبون أن يروك فقلت: زيّني بوحدانيتك، وألبسني أنائيتك؛ وارفعني الى أحديتك، حتى اذا رآني خلقك قالوا: رأيناك (أي الله) فتكون أنت ذاك ولا اكون أنا هناك»[2]. وفي «شطحة» اخرى يقول: «سبحاني ما اعظم شأني». «وأنا انت، وأنا هو أنا». وكلها تدل على فكرة الاندماج في الذات الالهية على الطريقة الهندية التي تكثر نظائرها في «الاوبانيشاد والفيدنتنا»[3]. ولعل أغرب شطحاته وأبلغها تلك التي يشير فيها الى بحثه عبثاً عن الله وحلوله محله على العرش. قال: «لقد غُصت في بحر الملكوت (عالم المثل) وفي حجب اللاهوت، حتى بلغت العرش، فاذا هو خال. وهكذا القيت بنفسي عليه وقلت: ربي أين أجدك؟ فارتفعت الحجب، فاذا أنا هو أنا. نعم أنا هو أنا. وعدت الى ما كنت انشد، وليس آخر سواي»[4]

---

(١) الرسالة القشيرية، ص ٥٨٤.

(٢) راجع: بدوي شطحات الصوفية، ص ١١٦.

(٣) راجع: Zaehner, Muslim and Hindu Mysticism. P. 112.

(٤) شطحات الصوفية، ص ١١٦.

أما الحلاج الذي ولد حوالي سنة ٨٥٨/٢٤٤ في قرية البيضاء، فقد تتلمذ على أبي عبدالله المكي (ت ٩٠٩/٢٩٧) وسهل بن عبدالله التستري (ت ٩٨٦/٣٧٦) وأبن بكر الشبلي (ت ٣٣٤/ ٩٤٥) وأبي القاسم الجنيد، وهم أربعة من أشهر اعلام التصوف. ويرجح أن يكون الجنيد هو الذي أقنعه بلبس الرقعة أصلاً، وبقي مرشده الروحي مدة عشرين سنة.لكنه كان يتوجس الخيفة من غلوه وغرابة أطواره، فانفصل عنه آخر الأمر بسبب هذه الخصال.

تتبين غرابة أطوار الحلاج من الأخبار التي تروي ملابسات حجاته المتكررة الى مكة. ففي الحجة الأولى لزم ردهة المسجد الحرام سنة كاملة لا يبارحها،وكان الزائرون يمرون به وهو جالس في هاجرة النهار على صخرة خارج المسجد والعرق يتصبب منه، فيدهشون لصلفه اكثر من أعجابهم بتقواه. وذكر أحد تلامذته أنه لم يكن ينام مستلقياً بل منتصباً، وربما جلس القرفصاء بين حين وآخر، لمدة لا تزيد على الساعة. وعندما عاد الى بغداد بعد احدى حجاته تلك، لازم الجنيد مرة اخرى، فعنفه استاذه على فهمه لطبيعة النشوة الصوفية واغفاله للكتاب والتنكب عن تأدية الفرائض الدينية وخاصة على ادعائه الالوهية[1].

وفي اعقاب هذا الخلاف مع الجنيد، أخذ الحلاج يتحول عن الطريقة الصوفية المعروفة ويرسم لنفسه خطاًجديداً،من مخالطة شتى طبقات الناس والموعظة من على المنابر. ويقال أنه استجاب للدعوة الشيعية أو العلوية في هذه الفترة مما أدى الى افتضاحه. وبعد أن أدى فريضة الحج للمرة الثالثة عاد الى بغداد وقد تغير تغيراً تاماً، كما يروي ابنه حمد. وكانت السمة البارزة لهذا التغير رسوخ القناعة في نفسه بالاتحاد أو الترابط التام بين الأنا والأنت الذي دعاه بعين الجمع. ولماذاع خبره، أقام عليه الوزير علي بن الفرات دعوى شرعيةسنة ٩٠٩/٢٩٧، ولكنه لم يعتقل إلا بعد ذلك التاريخ بأربع سنوات، في وزارة علي بن عيسى.وقد اتهم بأنه عميل للقرامطة وزج في السجن مدة تسع سنوات. ومع انه حظي لفترة وجيزة بعطف الخليفة ورئيس حجابه، فقد الصق به قاضي الشرع آخر الأمر تهمة الكفر وادعاء الالوهية وأصدر عليه حكماً يقضي بفرض العقوبة التي نص عليها القرآن في سورة المائدة، ٣٢. وهي: «وانما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أويصلبوا او تقطع أيديهم وأرجلهم من خلف، أوينفوا من الأرض. ذلك لهم خزي في الدنيا، ولهم في الآخرة عذاب عظيم». ولم يلبث الخليفة أن صدق هذا الحكم، إلا أن الوزير حامد بلغ من الافراط في تنفيذه أن أمر بجلده والتمثيل به وصلبه وحزّ رقبته واحراقه وذر رماده فوق دجلة، بينما كان الخليفة قد أمر بجلده وقطع رأسه، واكتفى القرآن بالقتل أو الصلب أو تقطيع الأوصال أو النفي وحسب[2].

الغزالي وابن عربي

كان استشهاد الحلاج تعليقاً بليغاً على المحاذير الكامنة في مفهوم «عين الجمع» عند غلاة

---

(١) راجع: . Massignon. La passion d'Al-Hallaj.I. p. 60 f

(٢) راجع: . Massignon,La passion d'Al-Hallaj I. p. 28 p. 305 قارن: ابن خلكان (وفيات الأعيان)، ص ١٨٦.

المتصوفة، وهي حال ذهبوا الى أن العبد يصبح فيها أداة بيد الله فينطق بلسانه ويكتب بيده، وعلى مغبة الافراط في الجمع بين الخالق والمخلوق. وقد اتعظ عدد من اعلام الصوفية في المرحلة اللاحقة، منهم الغزالي وابن عربي، بمصير هذا المتصوف الفذ.

وجد الغزالي في التجربة الصوفية، كما رأينا، المخرج من المأزق الفكري والروحي الذي كان قد زجه فيه التعطش الى اليقين والأخلاص في طلبه. فبعد أن تقصى المذاهب الشائعة في عصره من كلام وباطنية وفلسفة وأحصى غوائلها، كما يقول، انتهى الى القناعة التامة بأن «الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق». ذلك أن «جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به»[1].

ومع ذلك لم يسوغ الغزالي لنفسه حق الخروج على الشريعة أو اهمال الفرائض الدينية أو الجمع بين الخالق والمخلوق، بل بقي محور تصوفه «الفناء في التوحيد» كما فهمه الجنيد، أي الاقرار بأن الله هو الموجود الفرد والفاعل الأوحد والنور الذي ليس وراءه نور آخر، وأن ادراك هذا الموجود لا يكون بالنظر العقلي أو التجريد، كما زعم الفلاسفة الالهيون، ولا بالاتحاد أو التأله، كما زعم الحلاج والبسطامي، بل بالكشف أو المشاهدة، أي بانبلاج النور الآلهي على العبد. ففي أشهر رسائله الصوفية التي وسمها «بمشكاة الأنوار» ويشرح فيها سورة النور (لاسيما الآية ٣٤)، يصف الله بأنه نور الأنوار الذي تستمد سائر الموجودات نورها عنه. وهي تبدأ بالروحانيات (أي الملائكة) التي تستمد نورها من النور الحق وتترتب بحسب قربها أو بعدها عنه، وتتدرج حتى، الأجسام الأرضية، التي تستمد وجودها أيضاً من النور المطلق. وهذه الموجودات جميعاً تتصف بالوجود على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة. فهي اذا قيست بالموجود الحق، كانت اعداماً لا حقيقة لها. «من هنا ترقى العافون»، كما يقول الغزالي، «من حضيض المجاز الى يفاع الحقيقة واستكملوا معراجهم، فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله تعالى، وأن كل شيء هالك إلا وجهه (سورة القصص، ٨٨)، لا أنه يصير هالكاً في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبداً ولا يتصور الا كذلك. فان كل شيء سواه، اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض، واذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأول الحق، رؤي موجوداً لا في ذاته، لكن من الوجه الذي يلي موجده، فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط. فلكل شيء وجهان: وجه الى نفسه ووجه الى ربه، فهو باعتبار وجه نفسه عدم واعتبار وجه الله تعالى موجود. فإذن لا موجود إلا الله تعالى ووجهه. وبناء عليه، فكل شيء هالك الا وجه الله أزلاً وأبداً»[2].

ومع ذلك يحتلّ الانسان مكانة خاصة في تصوف الغزالي. فالله قد خلقه على «صورته

---

(١) المنقذ من الضلال، ص ٣٩.

(٢) مشكاة الأنوار، ص ٥٥ - ٥٦.

ومثاله» وجعله نسخة مختصرة للعالم، لذا جاء الحديث «لا يعرف ربه إلا من عرف نفسه». إلا أن الصورة المشار اليها هي صورة الرحمانية، لا صورة الربوبية التي لا يمكن وصفها أو التعبير عنها إلا بلغة المجاز.

وتبدأ قوى الادراك البشري بالحس وتنتهي بالعقل، وهو ما قال به الفلاسفة في علم النفس أيضاً. إلا أن الأنبياء قد اختصوا بقوة هي الروح القدسي النبوي، تتجلى فيها معارف الغيب وأحكام الآخرة وملكوت السماوات والأرض، وهي قوة أتى الفلاسفة (ولا سيما ابن سينا) على ذكرها ولا يشك في امكان وجودها إلا المكابر.

إلا أن أعلى مراتب المعرفة عند الغزالي ليست مرتبة العقل أو الايمان، بل مرتبة الذوق أو الكشف. وقد وصفها الغزالي في «المنقذ من الضلال» «بأنها نور يقذفه الله تعالى في الصدر. وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف». وهي لا تتوقف على الأدلة المحرّرة أو البراهين الفلسفية، بل على رحمة الله الواسعة[1].

في جميع مراحل المعرفة الآنفة الذكر، يتبين العارفون الله من خلال حجاب من النور يخفي حقيقة ذاته، إلا أن منهم صنفاً هم الواصلون، أدركوا أن عالم الافلاك ومحركاته خاضعة لفاطر السماوات والأرض. وخواص الخواص منهم فئة انمحقت وتلاشت في الواحد الحق، فلم يروا في الوجود ذواتهم أو أي ذات أخرى، عدا وجه الله. وهذه الحال من الذوق الصوفي تدعى الفناء في التوحيد، أو فناء الفناء، لأن العارف يفني فيها عن نفسه ويفني عن فنائه[2].

إلا أن أجرأ محاولة للتعبير عن التجربة الصوفية في شكلها الاتحادي، وقد صيغت في اطار فلسفي (أفلاطوني محدث)، هي دون شك محاولة محي الدين بن عربي، الذي ولد في مرسيه بالاندلس سنة ٥٦١/١١٦٥، وطوّق في انحاء الأندلس والمغرب والمشرق قبل أن تستقر به الحال في دمشق، حيث توفي سنة ٦٣٨/١٢٤٠. ويبدو أنه تأثر بادىء الأمر بمدرسة ابن مسرة (ت ٣١٩/٩٣١)، الفيلسوف المتصوف. وكان من أسلافه أيضاً الترمذي (ت ٢٨٥/٨٩٨) والواسطي (ت ٣٣١/٩٤٢) وابن العارف (ت ٥٣٦/١١٤١). ويروى أنه أمر في أحدى مكاشفاته أن يسافر شرقاً، فوفد على مكة سنة ٥٩٨/١٢٠١، حيث شرع بتأليف أشهر كتبه «الفتوحات المكية». وتبلغ لائحة مؤلفاته ما يناهز الـ ٨٤٦، وصلنا منها حوالي ٥٥٠.

يدور مذهب ابن عربي على مفهوم «وحدة الوجود»، على أن نقطة انطلاقه هي مفهوم «الكلمة». فعنده أن لكل نبيّ من الأنبياء حقيقة خاصة به يدعوها الكلمة، هي مظهر من مظاهر الذات الآلهية. ولولا تجليات هذه الذات في تلك «الكلمات» (أو التجليات النبويّة) لبقيت ذات الحق مستترة الى الأبد. ويميّز ابن عربي بين الجانب الخفي لتلك الذات، الذي يمكن ادراكه، وهو جانب «الأحدية، كما يدعوه، وبين جانب «الربوبية» الذي يتصل الله من خلاله بالعالم

---

(١) المنقذ من الضلال، ص ١٤.

(٢) راجع: احياء علوم الدين، ٤، ص ٢٤٣.

ويصبح المعبود[1]. وليس في الجانب الأوّل أي تعدّد أو تضادّ أو تعين، فأمكن دعوة الله بهذا المعنى النور المحض أو الخير المحض، وبعبارة واحدة «العماء». أما الجانب الثاني، فينطوي على شيء من التعدّد أو التباين، لأن الله فيه عبارة عن الخالق والمخلوق في الوقت ذاته[2]. ويدخل التعدّد على الله من خلال صفاته أو تعيّناته المختلفة، فاذا اعتبرناه بذاته كان «الحق»، واذا اعتبرناه بصفاته، كما تتجلّى في الذوات الممكنة، فهو «الخلق». إلا أن هذين المظهرين للذات الالهية، أي الوحدة والكثرة، والحدوث والقدم، والضرورة والجواز، هي جميعاً عبارة عن ذات واحدة.

ويعلّل ابن عربي الخلق تعليلاً شبيهاً بالنظريات الفيضية التي راجت في الأوساط الفلسفية، كما رأينا. كانت الخليقة قائمة أصلاً في الذهن الالهي كنماذج أزلية، يدعوها ابن عربي «أعياناً ثابتة». إلا أن الله كان مخفياً أصلاً، فلما أراد أن يكشف عن ذاته، أبدع الخليقة بأسرها على سبيل الأمر، وهي منه كالصورة من المرآة أو الظل من الشخص أو العدد من الوحدة. أمّا الدافع لاخراج العالم من حال العدم الى حال الوجود، فليس الضرورة الفيضية التي قال بها الفارابي وابن سينا، بل الحبّ، كما جاء في الحديث: «كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف»[1].

أما أسمى التجليات لتلك الذات الالهية عند ابن عربي، فهو الذات البشرية، التي يردّها الى خلق آدم، ويدعوها الكلمة الآدمية، والانسان الكامل. وعنده أن وجود هذه الكلمة الآدمية هو علّة وجود العالم وبقائه معاً.

ويرقى مفهوم الانسان الكامل الذي خلقه الله على صورته ومثاله الى الحلاّج. وقد لعب دوراً هاماً في تفسير العلاقة بين الله والانسان تفسيراً عقلياً. وعند ابن عربي أن اللاهوت والناسوت ليسا طبيعتين متباينتين، بل وجهان أو خاصّتان من خواص الوجود، تتجلّيان عند كل مرتبة من مراتبه. فاللاهوت هو الوجه الباطن للموجود، بينما الناسوت هو الوجه الظاهر، وفي الاصطلاح الفلسفي، يقابل الأوّل الجوهر والثاني العرض. وتبلغ الخليقة ذروتها في الانسان، العالم الأصغر، وهو صورة مختصرة للكون تنطوي على جميع أنحاء الكمال التي يتصف بها العالم الأكبر، فضلاً عن الذات الآلهية نفسها. وهذه فحوى دعوة الانسان (في القرآن) خليفة الله على الأرض.

ويتميّز الانسان عن سائر الكائنات، حتى الملائكة منها، بأنه الكائن الوحيد الذي تنعكس فيه جميع الصفات الالهية، وهو وحده الكائن القادر على معرفة الله معرفة تامة. فالملائكة لا تدركه إلا كذات روحانية منزهة، بينما الانسان يدركه كذات جوهرية، هي الحق، وتجلّ هذه الذات، أي الخلق، وقد اتحدا معاً في ذات واحدة.

ويميّز ابن عربي، على غرار أرسطو والمشائين العرب، بين النفس البشرية الناطقة، والنفس

---

(١) يقابل ذلك عند الغزالي، كما رأينا، صورة الرحمانية وصورة الربوبية، مع شيء من الاختلاف.

(٢) فصوص الحكم، ص ٣٨ وما يلي و ٦٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٨ و ٧٥ وما يلي.

البهيمية غير الناطقة. ولكنه يرى على غرار أفلوطين في النفس جزءاً من النفس الكلية، ويخالف المشائيّين العرب في قولهم بأن النفس الناطقة قادرة على «الاتصال» بالعقل الكلي والانصهار فيه آخر الأمر، قائلاً إن الله سوف يخلق لها حيّزاً آخر شبيهاً بهذا العالم، تلحق به لدى انفصالها عن الجسد. ومع ذلك يصف ابن عربي النفس الناطقة (أو الروح) بأنها مفارقة للجسد، فاستحال أن تكون جزءاً منه أو قوّة فيه، بل هي جوهر مفارق بسيط يتحكم بجميع قوى النفس الدنيا. وهي بالفعل جزء من «عالم الأمر» أو العالم الروحاني[1].

أما هدف هذه النفس الناطقة، لدى بلوغها حال الذوق (وهو أسمى درجات التجربة الصوفية) فهو وحدة الوجود بأسره. وعندما تبلغ النفس هذه الحال، تفقد وعيها لذاتها، من حيث هي مفارقة للعالم، وتبلغ مرحلة الفناء التي كثيراً ما أشار اليها المتصوّفة منذ عهد الجنيد، وعندها تكون قد بلغت غاية المطلب البشري وأدركت ذوقاً وعياناً وحدة جميع الأشياء.

* * *

(١) Affifi, The Mystical Philosophy of Ibnu.l - Arabi, P. 123.

الفصل الثامن

الحقبة الأندلسية والعودة إلى المشائية

١ـ تباشير التأمل الفلسفي الأندلسي

ترقى طلائع الانتاج الفلسفي في المشرق، كما رأينا، الى العهد العباسي ابتداءً بأواخر القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد). وقد قامت في الأندلس في الفترة نفسها امارة أمويّة على يد عبد الرحمن الداخل (١٣٩-١٧٢/٧٥٦-٧٨٨) استطاعت في فترة وجيزة أن تنافس العبّاسيين، ليس في الميدان السياسي وحسب، بل والميدان الثقافي والفكري أيضاً. وهكذا قيِّض للأندلس أن تسطّر صفحة غرّاء في تاريخ الحضارة العربية، وتصبح الجسر الذي عبر عليه العلم والفلسفة الى أوروبا الغربية في أواخر القرن السادس للهجرة (الثاني عشر للميلاد).

وجدير بالذكر أن الخلافات السياسية بين العبّاسيين والأمويين لم تحل دون استمرار الاتصال الثقافي بين المشرق والمغرب، فدأب العلماء والرحّالة على الانتقال بينهما، حاملين معهم الكتب والأفكار الجديدة.

يروي مؤرخ الفلسفة والطب، صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي (ت ٤٦٣/١٠٧٠) في كتاب «طبقات الأمم» ان الاشتغال «بالعلوم القديمة» بدأ في عهد محمد بن عبد الرحمن (٢٣٨-٢٥٢/٨٥٢-٨٦٦)، وكانت المواضيع التي عُني بها الأندلسيّون آنذاك مقصورة على الفلك والطب، فضلاً عن العلوم «النقلية» من فقه وحديث ولغة. إلا أن الاقبال على العلوم القديمة لم يلبث أن حظي بالتشجيع الرسمي، فأمر الحكم الثاني (المستنصر) (٣٥٠-٣٦٦/٩٦١-٩٧٦) باستيراد الكتب العلمية والفلسفية من المشرق، حتى أصبحت قرطبة، عاصمة الأندلس، تضاهي بجامعتها ومكتبتها بغداد، عاصمة العبّاسيين. إلا أن الأمر انقلب في خلافة هشام الثاني

(٣٦٦ ـ ٤٠٠/٩٧٦ ـ ١٠٠٩) الذي أمر باحراق الكتب التي كانت قد اجتمعت للحكم في مواضيع «العلوم القديمة»، لا سيّما المنطق والفلك. ومع ذلك عاد الاقبال على الفلسفة والعلوم الى سابق عهده، بانتصاف القرن التالي، ونبه عدد من العلماء، نذكر منهم عبد الرحمن بن اسماعيل، الملقب بالاقليدي، الذي ألّف في المنطق، وأبا عثمان سعيد بن فتحون، الذي اشتغل بالموسيقى والنحو، وألّف رسالة فلسفية، دعاها «شجرة الحكمة»[1].

إلا أن أشهر علماء هذه الحقبة هو مسلمة بن أحمد المجريطي (ت ٣٩٩/١٠٠٨) الذي طوّف في بلاد المشرق، وكان على صلة «باخوان الصفا» فحمل نسخة من رسائلهم الى الأندلس، وفي احدى الروايات أنه الّف «الرسالة الجامعة» التي تلخّص الرسائل الإحدى والخمسين. وينسب اليه رسالة في الطلاسم والطبيعيات موسومة «بغاية الحكيم» حافلة بالأفكار الهرمسية والأفلاطونية المحدثة والباطنيّة، ولكن يبعد أن تكون من وضعه فعلاً.

ومن العلماء الذين مرّ ذكرهم في معرض الحديث عن التّصوّف في الفصل السابق محمد ابن عبد الله بن مسرّة، الذي يدعوه صاعد بالباطني (يعني الاسماعيلي). اتهم هذا العالم بالزندقة، فسافر شرقاً ومال الى مذهب المعتزلة في الكلام، ولكنه لم يلبث أن عاد الى بلاده واختار حياة العزلة والتقشف. وينسب اليه بوجه خاص الترويج لبعض الأفكار الانبدقلية المنحولة، وهي خليط من أقوال انبادقليس الايطالي (ت حوالي ٤٣٠ ق.م.) والنظريات الأفلاطونية المحدثة المعروفة.

ومن العلماء الآخرين أبو الحكم عمرو الكرماني الذي اشتغل بالمنطق والفلسفة، وبرز في الهندسة، وسافر شرقاً بحثاً عن المؤلفات الرياضية. وفي احدى الروايات أنه حمل معه نسخة من «رسائل اخوان الصفا»، التي يغلب أن يكون المجريطي قد حملها الى الأندلس، كما ذكرنا أعلاه. ومنهم أيضاً ابن الجلاّب وابن القناري وابن حزم (ت ٤٥٦/١٠٦٤) وابن سيّده. ويشير صاعد مع ذلك الى أنّه لم يبرز أي منهم في العلوم الطبيعية والآلهية، باستثناء عبد الله بن النبّاش البجائي وأبي عثمان بن البغنوش الطليطلي[2].

١ـ أبو بكر بن الصائغ (ابن باجة)

ولا ريب أن أوّل علم من أعلام الفلسفة الأندلسية هو أبو بكر محمد بن الصائغ، المعروف بابن باجه. ولد هذا الفيلسوف في سرقسطة وانتقل منها الى أشبيلية وغرناطة، وتوفي مسموماً بفاس سنة ٥٣٣/١١٣٨. ولسنا نعلم عن سيرته شيئاً يذكر، مع أن أحد تلامذته، أبا الحسن بن الامام دوّن لنا قسماً من آثاره وطرفاً يسيراً من أخباره، كما أشار اليه أبو بكر بن طفيل في كتابه «حيّ بن يقظان». وقد ألّف ابن باجه عدداً كبيراً من الرسائل الفلسفية والطبّية، نذكر في الفلسفية

---

(١) صاعد، طبقات الأمم، ص ٦٨.

(٢) صاعد، طبقات الأمم، ص ٨٣ وابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٢، ص ٤٨.

منها «تدبير المتوحد» «وشرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس» و «رسالة الاتصال» «ورسالة الوداع» وسواها[1].

ويتبينّ من النظر في هذه الرسائل التي نشرنا منها عدّة اجزاء في السنوات الأخيرة أن ابن باجه نسج على منوال الفارابي من فلاسفة المشرق، إن في باب الاتصال بالعقل، أو السياسة المدنية، أو المنطق، كما اعتنى بشرح عدد من مؤلفات أرسطو في الطبيعيات والكون والفساد والنفس وسواها.

أما في الباب الأول، فهو يرى على غرار الفارابي وابن سينا أن الغاية القصوى للنظر العقلي هي الاتصال بالعقل الفعّال، وبالتالي بلوغ طور من الادراك يتّحد فيه العقل الانساني بذلك الجوهر المفارق، الواقع على تخوم عالم الكون والفساد، فيصبح آنذاك جزءاً منه ويظفر بالسعادة القصوى.

ويبسط ابن باجه في أشهر مؤلفاته السياسية «تدبير المتوحد» مبادىء التدبير بشتى معانيه، ولا سيّما التدبير المدني الذي يوفر للمرء مقومات الحياة الفاضلة في المدينة الفاضلة. فاذا فسدت هذه المدينة وانحطت الى درك المدن المضادّة لها، باتت الحياة فيها عبئاً ثقيلاً على الفيلسوف أو «المتوحد» كما يدعوه، فلم يبق أمامه سبيل سوى الرحيل عنها. ولا يناقض هذا القول عند ابن باجه ما ذهب اليه أرسطو من أن الانسان حيوان مدني بالطبع، فالمتوحّد انما يختار الهجرة عن المدينة الفاسدة على مضض، وهو يدرك أن حياة الاعتزال مع أنها شرّ بالذات، قد تكون خيراً بالعرض.

ويُفضي النظر في حال «المتوحّد» الى النظر في عدد من القضايا الخلقية والادراكية، كماهيّة الأفعال الارادية واللذة والجاه والغلبة وصلتها بالمدن (أو السير) المختلفة. وفي هذا المقام يصف ابن باجه الانسان بأنه احدى «الصور الروحانية» التي روّج لها الأفلاطونيّون المحدثون، وتوفر على ذكرها الاسكندر الأفروديسي في رسالة معروفة دعاها «في اثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها»[2]. وتقسم هذه الصور عند ابن باجه الى أربعة أقسام:

أ ـ صور الأجرام السماوية.

ب ـ العقل المستفاد والعقل الفعّال.

ج ـ الصور الهيولانية المجرّدة.

د ـ الصور أو المعاني المودعة في قوى النفس الباطنة الثلاث، وهي الحسّ المشترك والتخيّل والذاكرة.

وهو يرى أنه بمقدار ما يتّحد الانسان بهذه الصور، يتاح له أن يبلغ تلك الحال من الوجود المفارق للمادة الذي تتّصف به سائر الصور الروحانية. وهذا «الانسان الروحاني» الذي يسمه

---

(١) راجع: ماجد فخري، رسائل ابن باجه الالهية، وشرح السماع الطبيعي.

(٢) بدوي، ارسطو عند العرب، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.

ابن باجة بالمتوحد قادر وحده على بلوغ السعادة، ونيل الفضائل النظرية والعملية، من خلال النظر العقلي والاتصال بالعقل الفعال.

٣. أبو بكر بن طفيل

كان العلم الثاني في تاريخ الفلسفة الأندلسية أبا بكر بن طفيل الذي ،ولد في وادي آش على مقربة من غرناطة، وتلقى علومه الطبيّة والفلسفية في اشبيلية وقرطبة، ثم اتصل بخليفة الموحدين أبي يعقوب يوسف، الذي كان شديد الولع بالعلوم والفلسفة. ويبدو أنه خدم الخليفة بصفة طبيب ومستشار، ولمّا توفي هذا الخليفة سنة ٥٨٠/١١٨٤، بقي ابن طفيل في البلاط موفور الكرامة في عهد ابن أبي يعقوب وخليفته، حتى وافاه الأجل سنة ٥٨١/١١٨٥ عن سنّ متقدّمة[١].

لم يصلنا من مؤلفات ابن طفيل سوى رسالة «حيّ بن يقظان» التي سنعود اليها بعد قليل. ولا يذكر المؤرخون له سوى رسالة أخرى في النفس، لم تصلنا. ويذكر القارىء ان «حيّ بن يقظان» هو عنوان احدى رسائل ابن سينا «الاشراقية»، ولعل ابن طفيل اقتبس هذا العنوان عن سلفة المشرقي بغية التبسط في موضوع «الحكمة المشرقية» التي يشير اليها في مطلع الكتاب، والتي تؤلف بالفعل محور فلسفته، وهو يرى ان هذه الحكمة لا تختلف أصلاً عن الصوفية، مع ان ما يميّز الفلاسفة عن المتصوفين هو زعمهم ان الكشف الصوفي يمكن نيله عن طريق النظر العقلي وحده، في حين ان هذا النظر انما يفضي بنا الى عتبة هذا الكشف وحسب. وعند ابن طفيل ان ابن باجه نفسه قصر عن بلوغ هذا الهدف، لأنه اعتبر النظر العقلي ذروة الطبيعة[٢].

الى ذلك، فرسالة «حيّ بن يقظان» رواية فلسفية،تصف مراحل ارتقاء العقل البشري بوسائله الطبيعية الى أسمى المعارف الآلهية والدينية. وتدور احداثها في جزيرة نائية واقعة في المحيط الهندي، ويلعب الدور الرئيسي فيها حيّ الذي تولّد تلقائياً من غير أب وأم على تلك الجزيرة، بحسب احدى الروايات، ومن اميرة تزوجت سراً في جزيرة مجاورة، بحسب رواية اخرى. فتعهدته ظبية فقدت طلاها وأرضعته، حتى اشتد عوده وأصبح قادراً على مجاراة البهائم في العدو والدفاع عن النفس. ولما ماتت الظبية، أخذ حيّ يبحث عن سرّ الحياة والموت، فشرّح جسمها وانتهى الى ان سبب الموت خلل في القلب ينجم عن خروج الروح الغريزي من الجسم. ولما لم يتبين اي خلل جسدي ملحوظ، استنتج ان الموت عبارة عن انحلال الرابطة بين الروح والجسد. وهكذا اكتشف حيّ سرّ الحياة.

في اعقاب ذلك اكتشف حيّ النار التي تبين له انها مرتبطة بالحياة، ثم استعمال الادوات النافعة، ثم التناظر بين النبات والحيوان، فحركة العناصر الى أعلى وأسفل. ومنها استطاع أن

---

(١) المراكشي، المعجب في اخبار المغرب، ص ١٧٢ و: Gauthier Ibn Thofail, sa vie, ses œuvres, p. 3.

(٢) حيّ بن يقظان، ص ١٠.

يرقى الى اكتشاف العالم الروحاني، فلاحظ أولا ان كل موجود مركب من عنصرين، هما الجسمية وصورة الجسمية. أما بالنسبة الى الكائنات الحيّة، فالصورة هي النفس التي لا تدرك إلا بالعقل، ومرتبة الكائنات الحية تتوقف على تعدّد القوى النفسية التي تخصّها.

ولما بلغ حيّ الثامنة والعشرين من العمر استطاع ان يرقى الى ادراك عالم الأفلاك الذي لا يلحقه الكون او الفساد، وان يتحقق من وجود الصانع. أما بالنسبة الى خلق العام وزمان حدوثه، فلم يستطع ان ينتهي الى نتيجة قاطعة: أهـو محدث أم قديم؟ وهي المشكلة التي دار حولها جدل مستفيض بين الفلاسفة والمتكلمين، كما رأينا في معرض نقض الغزالي لحجج ابن سينا على قدم العالم (أو أزليته). ومع ذلك أدرك حيّ أنه سواء قلنا بحدوث العالم أو بقدمه فلا بدله من صانع، هو السبب الأول للعالم[1]. فراح يتأمل في ما يتسم به العالم من بهاء ونظام إستدل منهما على ان صانعه لا بد أن يكون كاملاً عالماً مختاراً جواداً بهياً، أي انه متصف بجميع الكمالات التي نشاهد نظائرها في العالم، وخالٍ من جميع النقائص. وكان حيّ قد بلغ الخامسة والثلاثين، فأخذ يفحص عن طرق ادراكه لهذا الموجود الواجب المفارق للمادة كل المفارقة. فتبين له انه لم يدركه بواسطة اي من الحواس، بل بواسطة الروح التي تباين الجسم كل المباينة والتي تنزل منه بمنزلة «حقيقة ذاته». فتحقق آنذاك من تسامي الروح واستقلالها عن جميع احوال الكون والفساد، وأدرك ان غبطة النفس الحقة منوطة بادراك صلتها بواجب الوجود وأقبالها على مشاهدته بالمكاشفة الصوفية[2].

وبهذا الضرب من التأمل الذاتي، استطاع حيّ ادارك الشبه الذي يقرّبه: (أ) من عالم الحيوان، بحكم ماله من غرائز وقوى حيوانية، (ب) ومن عالم الأجرام السماوية، بحكم روحانيته، (ج) ومن واجب الوجود، بحكم شرف نفسه ومفارقتها للمادة. والنتيجة العملية التي انتهى اليها من جراء ادراك هذا الشبه هي ان له غايات ثلاثاً. فبالنسبة الى صلته بالحيوان، عليه ان يعتني بحاجات جسده الضرورية، ولكن بمقدار ما يعينه ذلك على بلوغ غايته القصوى، وهي مشاهدة الحق. إلا انه ادرك ان الضرب النظري من المشاهدة لا يفي بالمرام، لان النفس لا تغفل عن ذاتها بالكلية. فمن شاء ان يبلغ حال المشاهدة التامة، فعليه ان يغفل عن ذاته، وعندها تتلاشى تلك الذات ومعها عالم الموجودات الجسمانية، ويرقى الى مرتبة يدرك عندها أنه ليس في الوجود إلا الواحد الحق، ويتاح له ان يشاهد «ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»[3]. وهذه الحال، كما يقول، هي التي يدعوها المتصوفة (مثل الغزالي) الفناء في التوحيد، وهي ضرب من السكر حمل بعضهم على التوهم أن ذاته هي عين الحق[4]. إلا أن حياً نجا من الوقوع في هذا الخطأ برحمة من الله ولطف منه.

---

(١) حيّ بن يقظان، ص ٥٥.

(٢) حيّ بن يقظان، ص ٦٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٦.

(٤) الاشارة هنا الى غلاة المتصوّفين، مثل البسطامي والحلاّج الذين سبقت الاشارة الى مذهبهم في «التأله» أو «عين الجمع».

وعندما بلغ حي هذه المرتبة من الفناء التام، استطاع أن يشاهد الفلك الأقصى، ومعه ذات بريئة من المادّة، «ليست هي ذات الواحد الحق ولا هي نفس الفلك ولا هي غيرهما» تشبه انعكاس الشمس في مرآة صقيلة، ولكنها ليست الشمس ولا المرآة. ثم شاهد فلك الكواكب الثابتة، وذاته البريئة عن المادة أيضاً. ففلك زحل فالكواكب التي تليه والذوات التي تقابل كلا منها، وأخيراً فلك عالم الكون والفساد والذات المقابلة له. ثم شاهد آخر الأمر صورة بريئة عن المادة لذاته هو، وقد انعكست ألوف المرات في الذوات (أي النفوس) التي كانت متحدة بأجسادها، وقد فارقتها الآن. وجميع هذه الذوات كانت تشع بهاء ولذّة. والواقع أن ما شاهده حيّ، إنما كان طرفاً من العالم العقلي، كما تمثلته الأفلاطونية المحدثة، بما فيه من جواهر وعقول مفارقة ونفوس، تنعكس في عالم الكون والفساد، وتهيمن على عالم الأفلاك، ومن دونه عالم الكون والفساد، (أو عالم ما تحت القمر).

لقاء حي وأبسال

في القسم الثاني من قصة حيّ بن يقظان يعرض ابن طفيل للقضية الثانية التي شغلت الفلاسفة المسلمين منذ عهد الكندي، أعني قضية الصلة بين العقل والسمع، أو الفلسفة والشريعة. ويروي ابن طفيل أنه كان يعيش في جزيرة مجاورة فتيان فاضلان هما أبسال وسلامان، أخذا باحدى الملل الصحيحة المتواترة عن أحد الأنبياء. وكان أبسال أشد غوصاً على الباطن، بينما كان سلامان من المتمسكين بالظاهر. فوفد أبسال ذات يوم على الجزيرة التي كان يقطنها حيّ طلباً للاعتكاف والعبادة، ولم يكن يعلم بوجود حيّ فيها. فلما التقيا، تولّى أبسال تعليم حيّ الكلام، حتّى اذا اتقنه أخذ يسرد لأبسال مشاهداته واكتشافاته، لا سيما الصوفية منها. فدهش أبسال من ذلك دهشة عظيمة وأدرك عندها أن إخبار الشريعة بأحوال الملائكة والأنبياء والنعيم والجحيم انما هي مثالات حسيّة للحقائق الروحية التي انكشفت لحيّ بالسليقة. وأدرك حيّ من جهته أن كل ما أخبره به أبسال عن الوحي والفرائض الدينية يوافق ما شاهده هو، فلم يتمالك التصديق بكل ما سنّه النبي من شرائع وأيّده بالبينات[1] ولكن بقي في نفسه مسألتان استمر على التعجب منهما، وهما: لِمَ اختار النبي لغة التمثيلات الحسيّة في وصفه للعالم الالٓهي، حتى أوقع الناس في شيء عظيم من التشبيه والتجسيم؟ ولِمَ رسم الفرائض والعبادات، وأباح اقتناء الأموال وطلب ملذات المأكل والمشرب حتى انقاد لها البشر انقياد البهائم؟

كان خطأ حيّ في هذا المقام، كما يفصح ابن طفيل، أنه افترض أصلاً أن جميع الناس سواسية، من حيث الذكاء أو جودة الفطرة، فلم يلبث أن تحقق أن جمهورهم الغالب هم من الجهل وبلادة الطبع بمنزلة الأنعام. فتحركت الشفقة في نفسه وعزم على الوفود عليهم وايضاح الحق لهم. فعرض الأمر على أبسال، فأبحرا معاً باتجاه الجزيرة التي كان يقطنها سلامان، وهو

---

(١) حي بن يقظان، ص ٨٨.

داعية من دعاة الظاهر. فبدأ حيّ بتعليمه، ولكنه لم يؤ انس منه استعداداً كافياً للاصغاء الى تأويلاته الباطنية والصوفية. أما سائر سكان الجزيرة، فكانوا أسوأ حالاً، وقد انصرفوا الى طلب الملذات والاشتغال بشؤون الدنيا. عندها أدرك حيّ أن عمله على تعليمهم وارشادهم لا يجدي فتيلاً، وأن الشارع كان على حق حين خاطبهم بلغة التمثيل والمجاز الحسيّين، وهي اللغة الوحيدة التي يفهمونها. فاعتبر حيّ بما رأى، وودّع سلامان وأصحابه، واعترف بخطأه في حثهم على التماس المدلول الباطن للشريعة، وهو ما لا قبل لهم بتدبّره. فلا حرج عليهم اذن اذا استمروا على ما درجوا عليه من الالتزام بحدود الشرع الظاهرة، وإلا كانوا لا محالة من الهالكين.

وهكذا يحلّ ابن طفيل مشكلة الخلاف بين الفلسفة والشريعة على وجه بارع، وسم المدرسة الأندلسية الفلسفية بطابعه، وهو أن البشر قسمان: قسم من أصحاب الفطر الفائقة، بمقدورهم ادراك المعارف القصوى عن طريق النظر الفلسفي أو الكشف الصوفي، وقسم لا قبل لهم بذلك، وهم العامّة أو جمهور الناس الغالب، فلا مفر لهم من التمسك بظاهر الشريعة والالتزام بأوامرها ونواهيها.

٤. ابن رشد والانتصار لأرسطو

أما العلم الأكبر في تاريخ الفلسفة الأندلسية، فهو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الذي ولد سنة ١١٢٦/٥٢٠، وكان ينتمي الى أسرة من أعرق الأسر الأندلسية وأبعدها شأواً في القضاء والفقه. وقد كانت ثقافته من النوع التقليدي الذي كان يشتمل عادة على علوم اللغة والفقه والكلام. إلا أن نبوغه تجلّى في مرحلة باكرة، كما يستدلّ من اتصاله بابن زهر، أشهر أطباء عصره، واتصاله وهو في الأربعين من العمر بالخليفة أبي يعقوب يوسف، الذي كان يعنى عناية خاصّة بالفلسفة والعلوم، كما مرّ. ويعود الفضل الى ابن طفيل في تقديمه الى الخليفة الذي كان يشكو من استعصاء كتب أرسطو، فاستشار ابن طفيل في أمر شارح لها. وكان من نتائج هذا اللقاء تنصيب ابن رشد قاضياً على اشبيلية، واقباله نزولاً عند رغبة الخليفة، على تفسير كتب أرسطو وتلخيصها. إلا أن ابن رشد عاد الى قرطبة بعد ذلك بسنتين، حيث تولّى منصب قاضي القضاة، وهو منصب كان والده قد شغله من قبل. وفي سنة ١١٨٤/٥٤٣، التحق بالبلاط المراكشي خلفاً لابن طفيل كطبيب الخليفة الخاص.

أما نتاج ابن رشد الفلسفي، فيضاهي نتاج أعظم فلاسفة المشرق، وإن كان قد امتاز عنهم جميعاً من ناحيتين: أمانته العظمى في شرح نصوص أرسطو، وتوفره على معالجة مسألة الصلة بين الشريعة والحكمة باحكام لم يضارعه فيه أحد من فلاسفة المشرق. ومن المعروف أن ابن رشد ألّف ثلاثة أنواع من الشروح، تعرف بالكبرى (أو التفاسير) والوسطى (أو الجوامع) والصغرى (أو التلاخيص) ومع أنه ألّف شروحاً على جلّ كتب أرسطو، فضلاً عن «جمهورية» أفلاطون، «وايساغوجي» فرفوريوس، فان الكتب الأرسطوطالية الوحيدة التي الف شروحاً لها من الانواع الثلاثة هي «السماع الطبيعي» «وما بعد الطبيعة» «وكتاب النفس» «والسماء والعالم»

«والتحليلات الثانية» (أي البرهان).

الى جانب هذه الشروح، وضع ابن رشد طائفة من المؤلفات المبتكرة، كان غرضه منها بيان مدى انحراف الفارابي وابن سينا عن مذهب أرسطوطاليس الأصيل. إلا أن أعظم مؤلفاته المبتكرة ثلاثة، هي «تهافت التهافت» «وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» «والكشف عن مناهج الأدلة». يرد في الكتاب الأول على الغزالي في «تهافت الفلاسفة» ويعالج في الكتاب الثاني المسألة التي شغلت الفلاسفة المسلمين منذ عهد الكندي، ويحدّد في الثلث موقفه من علماء الكلام ولا سيما الأشاعرة منهم، في باب مناهج الأدلة وما يلزم عنها من نتائج كلامية معروفة.

لنبدأ بمعالجة ابن رشد لمسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة. أثارت الآيات القرآنية التي تنطوي على التشبيه، مثل آيات الاستواء (الأعراف ٥، و ٢٠ و ٥٤ وسواها) والرؤية (سورة القيامة، ٢٢) والآيات التي تسند الجوارح والأعضاء الى الله جدلاً حاداً في أوساط الكلام والفلسفة، كما مر. وكان المعتزلة وأهل الرأي عامة قد دعوا الى تأويل هذه الآيات تأويلاً عقلياً، حرصاً منهم على تنزيه الله عن الجسمانية، بينما تمسّك أهل الظاهر بالمدلول الحرفي لتلك الآيات، دون ان يتطرّقوا الى الاشكالات العقلية التي كانت تثيرها. أما ابن رشد، فعلى الرغم من انتمائه الى المذهب المالكي وتوليه منصب قاضي القضاة في قرطبة، فقد أراد أن يصون وحدة الحقيقة، باسم الفلسفة والبديهة العقلية، وعصمة الكلام المنزل، باسم الشريعة، دون أن يضحّي بأيّ منهما. ويمكن دعوة موقفه هذا «تكافؤ» الفلسفة والشريعة، أو العقل والوحي، من حيث اعتبرهما مصدرين صادقين للحقيقة الواحدة.

أعان ابن رشد على اتخاذ الموقف الصعب الذي دعوناه تكافؤ الشريعة والفلسفة أمران: التمييز القرآني (في سورة آل عمران، ٥) الذي أقرّه عامّة المفسرين منذ عهد الطبري (ت ٣١١/ ٩٢٣) بين الآيات المتشابهات والآيات «المحكمات»، والثاني التناحر المستمر بين شتى الفرق الاسلامية وانعدام الاجماع حول مسائل التأويل والتفسير للنصوص القرآنية. هنا يكشف ابن رشد عن أبرز وجوه عبقريته، فيتذرع بالآية القرآنية (آل عمران، ٥) التي تقول: «هو الذي أنزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات، هنّ أمّ الكتاب، وأخر متشابهات. فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله. وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم».

في باب التأويل، يذهب ابن رشد الى ضرورة الوقوف بعد عبارة «الراسخون في العلم»، ثم يتطرق الى تحديد هويّة هؤلاء. فينتهي الى نتيجة حاسمة، وهي أنهم الفلاسفة دون سواهم. ذلك أن الأقيسة المنطقية التي تستعمل في التأويل لا تعدو ثلاثة، عند ابن رشد، وهي البرهاني والجدلي والخطابي[1]. ومن يدرك فحوى هذه الأقيسة، لا بد أن يدرك أن القياس البرهاني هو من

---

(١) يذكر أرسطو خمسة من الأقيسة: الفحصية والجدلية والخطابية والسفسطائية والبرهانية. راجع: ماجد فخري، ابن رشد، ص ٣٦ و٣٧.

اختصاص الفلاسفة، والقياس الجدلي من اختصاص المتكلمين، والقياس الخطابي من اختصاص العامة، أو جمهور الناس الغالب.

ويأخذ ابن رشد على المتكلمين أكتفاءهم بالأدلة المبنية على مقدمات مشهورة لا تفيد اليقين، من جهة، وتصريحهم بأسرار التأويل التي يجب أن لا يخوض فيها إلّا من هو أهل لها، من جهة ثانية، وبالتالي زرع بذور الفتنة أو الشقاق بين المسلمين[1]. وقد ألّف كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة» بغية الفحص عن «الظاهر من العقائد التي قصد الشارع (أي النبي) حمل الجمهور عليها»[2]، تمييزاً لها عن تلك العقائد الفاسدة التي جرّتهم اليها تأويلات المتكلمين. وهو يعني بالظاهر من العقائد تلك المعتقدات الضرورية لاكتمال أيمان المسلم وضمان سعادته في الدارين. ويتيح تحديد هذه العقائد لابن رشد الفرصة لوضع صيغة للايمان الصحيح ولشروط التأويل الصحيح وحدوده.

والشرط الأول عنده أنه ليس من اختصاص المتكلمين، سواء عنينا بهم المعتزلة أو الأشعرية أو الحشوية (أهل الظاهر)، ولا الباطنية (الاسماعيلية) وأصحابهم، الأشتغال بوضع التأويلات الصحيحة للآيات المتشابهة، لأن ذلك من اختصاص الفلاسفة دون سواهم، كما مرّ.

والشرط الثاني هو أن «الكتاب» الذي يخاطب طبقات الناس الثلاث، لا الفلاسفة وحدهم، يستعمل أشكال القياس الثلاثة الآنفة الذكر. ولكلّ طبقة من هذه الطبقات درجتها الخاصّة من التصديق. وذلك دليل آخر على حكمة الله الذي يخاطب الناس بحسب مداركهم.

والشرط الثالث أن التأويل ينبغي أن يفهم على حقيقته. ونعني بالتأويل، كما يقول ابن رشد «إخراج اللفظ عن الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية، من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز بتسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك»[3]. ويكرّر ابن رشد في هذا المقام أن على الجمهور أن يكتفي بحمل الآيات القرانية على ظاهرها، وأن التصريح بأسرار التأويل اثم عظيم ارتكبه الغزالي خاصة (في تهافت الفلاسفة) والأشاعرة عامة.

أما الخط الفاصل بين ما يمكن تأويله من الآيات وما لا يمكن، فلا يرسمه ابن رشد بوضوح، ولكن يمكن الاستنتاج من كلامه أن ثمة ثلاث أحوال ينبغي اللجوء فيها الى التأويل.

١. حيث لم ينعقد الاجماع حول المدلول الشرعي لبعض الآيات.

٢. حيث يبدو أن الآيات القرآنية تتعارض منطقياً احداها مع الأخرى.

٣. حيث يبدو أن هذه الآيات تتعارض مع مبادىء الفلسفة أو العقل الطبيعي.

بالنسبة للحالة الأولى، تدلّ ظاهرة الشقاق الديني منذ صدر الاسلام على أن الاجماع لم ينعقد حول ما كان يعرف بمسائل «الأصول». وكانت الحالة الثانية موضع اهتمام المتكلمين لا

---

(١) فصل المقال، ص ٢٢ وما يلي.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة (فلسفة ابن رشد)، ص ٣٠.

(٣) فصل المقال، ص ٩.

سيّما المعتزلة منهم . أما الحالة الثالثة ، فكانت بالطبع موضع اهتمام الفلاسفة ، وهي التي عُني بها ابن رشد بوجه خاص . فقد استمرت الحرب سجالاً بين الفلسفة وخصومها طيلة أجيال ، وهدّدت بالقضاء عليها في الربوع الاسلامية ، وكان لحملة الغزالي في «التهافت» أثر بالغ في الدفع بها الى شفير الهاوية . لذا شعر ابن رشد بأن عليه أن يتجّرد لنصرة الفلسفة ، من خلال التدليل على بطلان دعوى التضارب بين الفلسفة والشريعة ، متى التزم أصحابها بقواعد التأويل الصحيحة .

وجدير بالذكر أن ابن رشد لا يقر للفيلسوف المسلم ، اذ يعمل على التوفيق بين الحكمة والشريعة ، بحقّ وضع معتقدات جديدة ، أو على العكس ، نقض المعتقدات الصريحة التي تنطوي عليها آيات القرآن المحكمات أو السنة الصحيحة . فهو خلافاً للفيلسوف الوثني الذي ينطلق من مبادىء البرهان الأولى أو من معطيات الحس ، مقيّد بالنصوص المنزلة ، على غرار الفقهاء والمفسّرين ، وبحاجة الى بلوغ السعادة الدنيوية والأخروية ، على غرار عامة المسلمين . لذا بات تحديد المعتقدات التي لا مفر للفيلسوف والفقيه والرجل العادي على السواء من الأخذ بها من أهم القضايا التي تهمّ الفيلسوف . وهذه أهم هذه المعتقدات كما يحدّدها ابن رشد :

١ . وجود الله ، كصانع ومدبّر للعالم . وأوفى البراهين على وجوده ، عند ابن رشد ، ليس الدليل السببي الذي وضعه أرسطو وأخذ به مسكويه (كما رأينا أعلاه) ، ولا دليل الجواز الذي أخذ به ابن سينا والأشاعرة ، بل دليلا الاختراع والعناية . وقد نبّه عليهما «الكتاب العزيز» ، كما يقول ، فضلاً عن أنهما يتفقان مع مدارك الناس على اختلافها .

٢ . الوحدانية التي تدل عليها الايات القرآنية الثلاث : «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» (سورة الانبياء ، ٢٢) ، «وما اتخذ الله من ولد وما كان معه من آله ، اذن لذهب كلّ إلّه بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما تصفون» (المؤمنون ، ٩١) ، و«قل لو كان معه آلهة كما يقولون ، إذن لا بتغوا الى ذي العرش سبيلاً» (الاسراء ، ٤٢) . وهذه الآيات هي أساس جميع الأدلة الفلسفية على الوحدانية ، عند ابن رشد .

٣ . صفات الكمال السبع التي يسندها القرآن الى الله ، وهي العلم والحياة والقدرة والارادة والكلام والسمع والبصر .

٤ . تنزيه الله عن كل نقص ، كما جاء في الآية «ليس كمثله شيء» (الشورى ، ١١) ، وهي التي يبنى عليها مبدأ التعطيل الذي اختارته المعتزلة وأخذ به المشّاؤون . والى جانب النص القرآني ، يمكن اعتبار هذه القضية من البديهيات العقلية ، اذ أن الانسان يدرك بالطبع مباينة الخالق للمخلوق .

أما سائر المعتقدات التي ترد في ثنايا كلامه فهي :

٥ . صنع الله للعالم .

٦ . صدق النبوّة .

٧ . العدل الالهي .

٨ . المعاد .

وعند ابن رشد أن القرآن قد نص دون التباس على جميع هذه المعتقدات في آيات «محكمات» لاتقبل التأويل . ومع ذلك ، فكيفية هذه المعتقدات ومضمونها النظري لم ينص عليهادون ابهام . لنأخذ على ذلك مثلاً مسألة صنع العالم . فالقول بأن الله قد صنع العالم ، فمما لا يرقى اليه شك ، أما أن يكون قد صنعه في الزمان ومن لا شيء ، كما يرى المتكلّمون ، أو على سبيل الفيض أو الصدور ، كما يقول ابن سينا والفارابي ، فليس من المسلمات العقلية أو الشرعية . والحق أننا لا نجد في القرآن آية واحدة تنص على «أن الله كان موجوداً مع العدم المحض» وأن العالم وجد بعد أن لم يكن ، بل الذين يبدو من أمر عدد من الآيات على العكس ، هو أن صورة العالم محدثة ، بينما زمانه ومادّته أزليان . فالآية و«هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ، وكان عرشه على الماء» (هود ، ٧) تفترض أزلية الماء والعرش والزمان الذي هو مقياس وجودهما . وكذلك الآية «ثم استوى إلى السماء وهي دخان» (فصلت ، ١١) ، تفترض أن السماء خلقت من مادّة أزلية ، وهي الدخان[١] .

أو لنأخذ مثلاً آخر هو مسألة المعاد . فالمعاد ، كما يقول ابن رشد ، «مما اتفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء»[٢] . والفرق الوحيد بين الفلاسفة والمتكلمين أن صفة المعاد قابلة لعدة تأويل . فالقرآن حرصاً منه على مصلحة سائر البشر ، يمثل على المعاد والشقاء والسعادة المتصلين به تمثيلاً حسيّا ، لتقريب ذلك من مداركهم . وما دام الغرض من هذه التمثيلات هو حمل البشر على حياة الفضيلة ، فلا يسع الفيلسوف إلا أن يرحب بها . ووجه التباين بين الفلسفة والشريعة في هذا المضمار هو أن الفلسفة «تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية» (أي الخاصة) ، بينما الشريعة تنحو نحو جميع البشر ، لذا استعملت أشكال القياس الثلاثة الآنفة الذكر ، أي الخطابي والجدلي والبرهاني[٣] . ومع أن هذه الأشكال مختلفة ، فهي ليست متضادة ضرورة .

الرد على الغزالي

ننتقل الآن الى أهمّ مآخذ الغزالي على الفارابي وابن سينا وردّ ابن رشد عليه . من هذه المآخذ دعوى الغزالي أن الفلاسفة يجرّدون الله من الصفات الذاتية ، على غرار المعتزلة ، فوجب اتهامهم «بالتعطيل» . والفلاسفة مع ذلك ، كما يقول ابن رشد ، لم ينكروا صفات «الكمال» السبع ، وانما أنكروا التركيب الذي يلزم عن فصل الصفة عن الموصوف بالنسبة الى الذات الالهية والمتكلمون ، وعلى رأسهم الغزالي ، انما قصّروا عن ادراك طبيعة اسناد هذه الصفات الى

---

(١) فصل المقال ، ص ١٣ .

(٢) الكشف ، ص ١١٨ .

(٣) تهافت التهافت ، ص ٥٨٢ .

الله، لقياسهم لها على اسنادها الى المخلوق. وعنده أنه ليس بين الله والمخلوق نسبة أصلاً. فصفة العلم يمكن استنباطها من النظام الرائع الذي نشاهده في العالم، والحكمة من تسخير الكائنات الدنيا للعليا، وهكذا. فالعلم والحكمة اذن صفتان قديمتان من صفات الصانع، أما كيفية ارتباطهما بالحوادث فخافية عن علمنا. فالله يعلم كون المحدثات وفسادها لا بعلم أزلي أو كليّ ولا بعلم محدث أو جزئي، لأن هذه المقولات مقيدة الدلالة، وهي تصدق على العلم البشري لا على العلم الالهي. والفرق بينهما شاسع، لأن علم الله هو علّة للمعلوم، وعلم البشر معلول له، أي أن أحوال الكائنات وعوارضها تتوقف على علم الله بها، حتى قبل صنعها، بينما علم البشر يتوقف على هذه الاحوال، بعد حصولها وحسب. أضف الى ذلك أننا اذا محّصنا الاختلاف الحاسم بين ماهيّة هذين العلمين، كان لا بدّ لنا من الاستنتاج أن كيفية علم الله، شيمة ارادته، هي مما لا يحيط به ادراكنا، اذ كان «لا يدرك كيفيّته، إلا هو»[1].

ومن الصفات التي تقترن ضرورة بالعلم، كما يقول ابن رشد، صفة الحياة. اذ يظهر لنا في الشاهد أن الحياة شرط لازم من شروط العالم، فكان لا بدّ من الاستنتاج أن الله حيّ، قياساً للغائب على الشاهد. ومثل ذلك يقال على الارادة والقدرة والكلام. فان من شروط صدور الفعل عن العالم أن يكون مريداً له وقادراً عليه. أما الكلام فهو الدلالة اللفظية أو غير اللفظية على العلم الذي في نفس العالم، فوجب أن يتّصف الله به أيضاً. وأخيراً لا بدّ من اسناد السمع والبصر الى الله، من حيث ينبغي له أن يلمّ بجميع المدركات، العقلي منها والحسيّ[2].

ويدور القسم الثاني من «تهافت الفلاسفة»، كما رأينا، على أربع قضايا اعتبرها الغزالي منافية للعقيدة الاسلامية، أولها تلازم الأسباب الطبيعية. وقد عرضنا الدوافع الدينية التي حدت بالغزالي إلى إنكار «الاقتران الضروري» بين الأسباب والمسببات والتي تتلخّص في استحالة تعليل المعجزات تعليلاً عقلياً. ويذهب ابن رشد في ردّه الى أن انكار الاسباب الفاعلة، كما يدعوها، متعذر فعلاً، وهو من فعل «جاحد بلسانه لما في جنانه أو منقاد لشبهة سفسطانية»، ما دامت الرابطة السببية من البديهيات العقلية. أضف الى ذلك أن العلم عبارة عن معرفة الأسباب الفاعلة. فبمقدار ما نجهل هذه الاسباب نجهل حقيقة المعلوم. فلزم عن ذلك «أن من رفع الاسباب فقد رفع العقل»[3]. وهذا الرفع أو النقض يسيء الى الفلسفة والعلم، بقدر ما يسيء الى الشريعة. فاذا كان كل ما يحدث في العالم جائزاً، يحدث بالصدفة أو بقضاء الله وقدره الذي لا يحيط به إدراك، فنحن لا نستطيع الاستدلال من استقراء الاحداث الطبيعية على الحكمة الكامنة وراءها. وهذا يؤدي الى انكار الحكمة في المصنوعات، واستحالة التدليل على وجود الصانع الحكيم. ذلك أننا ننطلق في اثبات وجود الصانع من النظام أو الترتيب، كما في دليلي الاختراع

---

(١) تهافت التهافت، ص ٧٨، وضميمة العلم القديم (فلسفة ابن رشد)، ص ٢٨.

(٢) الكشف، ص ٥٥ وما يلي.

(٣) تهافت التهافت، ص ٥٢٣.

والعناية اللذين يؤثرهما ابن رشد، كما مرّ. وهو مرتبط بالتلازم بين الأسباب والمسبّبات. فاذا أنكرنا هذا التلازم، فلا يعود لنا سبيل الى اثبات الصانع أو الردّ على القائلين بالصدفة او الاتفاق من الدهرية والملحدين[1].

أمّا المسائل الطبيعية الأخرى الواردة في «التهافت»، فتدور على ماهية النفس وروحانيتها ومعادها. فالفلاسفة، كما يقول الغزالي، عاجزون عن اثبات القضيتين الأولين، فكانت الثالثة واهية لا تستند الى أساس. ويكتفي ابن رشد في رده بتقرير المبدأ الأرسطوطالي القائل إن الجزء العقلي من النفس وحده مفارق للمادة، فكان بالتالي قابلاً للبقاء لدى انحلال الجسد. إلا أنه في ابطال المسألة الثالثة، يذهب، كما رأينا، الى أن الفصل في «كيفية» المعاد موضع نظر، وأن الحشر الجسماني الذي يأخذ به الغزالي لا يدخل في نطاق العقليات، بل في نطاق الشرعيات.[2]

الردّ على ابن سينا

ولا يظننَّ القارىء أن ابن رشد في ردّه على الغزالي أراد أن ينتصر لخصميه الفارابي وابن سينا، وسائر المشائين العرب. فهو يتنصل في كثير من المواضع صراحة من أقوال هذين الفيلسوفين وأصحابهما، ويتهمهما بالتقصير (ولا سيما ابن سينا) في ادراك غرض أرسطو الحقيقي. وأهم بند من بنود فلسفتهم، كما رأينا، هو مذهب الصدور أو الفيض، وهو مذهب لا يمتّ الى فلسفة أرسطو، إلا بصلة واهية. ينص مذهب الفيض هذا على أن الكون برمّته انما يصدر ضرورة عن الموجود الأوّل، وذلك بتوسط العقول المفارقة التي تحرّك الافلاك، ابتداء بالفلك الأقصى وانتهاء بفلك القمر. إلا أن هذا المذهب الذي لجأ اليه الفارابي وابن سينا في تعليل صدور الكثرة عن الوحدة باللجوء إلى هذه الذرائع (التي استهجنها الغزالي، كما رأينا، أشدّ الاستهجان) «شيء لا يعرفه القوم»، أي أرسطو وأصحابه، ناهيك بأنه ينطوي على مغالطات كثيرة. وآفة هذا المذهب الفيضي الكبرى عند ابن رشد أن دعاته انما بنوه على تشبيه «الفاعل الذي في الغائب» (أي الله) بالفاعل الذي في الشاهد، أي العالم. مستنتجين من ذلك أنه يستحيل صدور أكثر من واحد عن الموجود الواحد. وهذه النتيجة التي تصدق على الفاعل المحدث، لا تصدق على القديم، لما تنطوي عليه من الحدّ من قدرة الصانع اللامتناهية[3].

هذا هو الجانب السلبي من مذهب ابن رشد في «ايجاد» العالم. أما الجانب الأيجابي منها فشيء آخر. فهو بعد أن يستعرض المذاهب الثلاثة في ايجاد العالم في كتاب «تفسير ما بعد الطبيعة»، ينتهي الى هذه النتيجة الهامة، وهي أن مذهب أرسطو «الذي وجدناه أقل المذاهب

---

(١) الكشف، ص ٤١ وما يلي و٨٦.

(٢) تهافت التهافت، ص ٥٥٣ وما عداها.

(٣) تهافت التهافت، ص ١٧٦ وما يلي، ويلاحظ ان ابن رشد ينساق الى الأخذ بمذهب الصدور في «جوامع ما بعد الطبيعة» ويتحفظ في ذلك، معتذراً عن الأخذ به بقوله: «إنه أوثق البيانات التي اعتمدوها في هذا المذهب»، مع أنه لا يخلو من خلل. تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ١٥٣.

شكوكاً وأشدّها مطابقة للوجود» ، كما يقول ، ينص على أن الفاعل لا يفعل شيئاً من لا شيء ، بل يؤلّف بين المادّة والصورة التي تتركب منها الموجودات الطبيعية ، أو يخرج ما بالقوة منها الى الفعل . فالله إذن فاعل العالم ، من حيث يؤلف أو يربط بين العناصر التي يتركب منها الكون . «ولما كان معطي الرباط (أو التركيب) هو معطي الوجود» ، وجب القول إن الله هو سبب جميع المركبات في الكون أو فاعلها[1].

أما وجود الجواهر المفارقة ، أو العقول التي تحرّك الأفلاك في النظام الأرسطوطالي ، فلما كانت غير مركبة ، فلا بد من تعليل وجودها على وجه آخر يختلف عن وجود الكائنات الفاسدات . ويحصي ابن رشد عددها بـ ٣٨ ، تمشياً مع النظام الفلكي البطليموسي ، بينما كان أرسطو قد أحصاها بـ ٤٩ . ومع أن أرسطو لم يبتّ في مسألة وجودها عن المحرّك الذي لا يتحرك ، فعند ابن رشد أن هذه المفارقات أيضاً تستمدّ وجودها من الموجود الأول ، أي الله . والحجة التي يوردها على ذلك لا تخلو من براعة ، وهي أنها ما دامت تشترك جميعها بكمال الوجود ومفارقة المادّة ، لزم ضرورة أن تستمد وجودها من ذلك الكائن الذي يتصف بهاتين الصفتين الى أقصى حدّ ، وهو الموجود الأوّل ومحرّك الفلك الأعظم[2].

أما مآخذ ابن رشد الفرعية على ابن سينا ، فيكمن ايجازها الآن . فهو يأخذ عليه :

أولاً : التمييز الشهير بين الماهية والأنية (أو الوجود) ، وما يلزم عنه من تقدم الماهية منطقياً على الوجود . وهذه النتيجة تصحّ ، كما يقول ابن رشد ، على الوجود الذهني ، لا على الوجود الفعلي الذي لا تنفصل فيه الماهية عن الأنية .

ثانياً : إنطلاقاً من ذلك التمييز ، ذهب ابن سينا الى أن الوجود عرض زائد على الماهية ، وهذا ما لا يصدق ، إلا على الوجود الذهني أيضاً[3].

ثالثاً : يأخذ ابن رشد على ابن سينا تمسكه بمفهوم الجواز او الامكان ، الذي يلزم عنه انكار السببيّة الطبيعية . فقول ابن سينا بصدور «الصور الجوهرية» عن العقل الفعال ، عندما تصبح المادة مستعدّة لتقبلها ، انما يعني اسناد الفاعلية الحقيقية في العالم الى هذا الجوهر المفارق او «واهب الصور» ، كما يدعوه ، وتجريد الموجودات المادية من أي فعل ايجابي في عالم المركبات [4].

رابعاً : ينقض ابن رشد تمييز ابن سينا الشهير الآخر بين الممكن باطلاق والممكن بذاته الواجب بغيره ، وأخيراً الواجب بذاته . (وقد تطرق ابن رشد الى هذه المسألة في احدى رسائله المفقودة) . وهذا التمييز ساقط ، في عرف ابن رشد ، لأن الموجود إما أن يكون ممكنا أو واجباً . أما أن يكون ممكناً واجباً فمتناقض «إلا أن تكون طبيعة الممكن قد انقلبت» ، فاصبح واجباً ، وهو

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، ٣ ، ص ١٤٩٧ وما يلي. قارن تهافت التهافت، ص ١٨٠.

(٢) جوامع ما بعد الطبيعة، ص ١٣١ وما يلي.

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة، ١، ص ٣١٣ وما يلي، و٣، ص ١٢٧٩ وما يلي

(٤) تفسير ٣، ص ١٤٩٨.

محال[1]. ومعروف أن ابن سينا تذرّع بهذا التمييز للتدليل على وجود واجب الوجود، كما مرّ. ولكن «ليس من المعروف بنفسه»، كما يقول ابن رشد، ان العالم بأسره ممكن، بل على العكس. فنحن متى وضعنا سلسلة الأسباب والمسببات التي تنجم عنها الموجودات في عالم الكون والفساد، باتت الموجودات جميعها حاصلة ضرورة، لا ممكنة ولا جائزة. وهكذا فدليل الجواز أو الامكان الذي يسوقه ابن سينا في اثبات الواجب دليل جدلي بحت، لا يستند الى مقدمات برهانية[2].

خامساً: ينكر ابن رشد دعوى ابن سينا أن وجود المادّة يتبرهن في علم ما بعد الطبيعة، لا في علم الطبيعيات، وكذلك الدعوى المقابلة أن وجود الطبيعة ليس بيناً بذاته، بل يفتقر الى دليل.

سادساً: كذلك يأخذ عليه قوله إن اثبات السبب الهيولاني والمحرّك الاقصى من اختصاص العالم الآلهي، لا العالم الطبيعي. وعند ابن رشد أن العالم الآلهي «يتسلم» وجود هذين السببين الأقصيين عن العالم الطبيعي أصلاً[3].

سابعاً: وأخيراً يأخذ ابن رشد على ابن سينا اقحام قوة منفردة من قوى النفس الباطنة، هي الواهمة، يميّز بها الحيوان بين الضّار والنافع. وهذه القوة لا تباين القوة المتخلية في الحيوانات العليا، فهي ليست قوة باطنة خامسة، كما ظنّ ابن سينا[4].

خلاصة

وعلى الرغم من هذه المآخذ، في أبواب الطبيعيات والآلهيات وعلم النفس، بقي ابن رشد على اتفاق مع ابن سينا في مسألة خلقية كبرى، هي المصير البشري. كان سلفاه الأندلسيّان ابن باجه وابن طفيل، قد ذهبا الى أن مصير الانسان يكمن في الانعتاق التام من ربقة الجسد، واللحاق بعالم الجواهر المفارقة، على سبيل «الاتصال» بالعقل الفعال. وقد ألّف ابن رشد ما لا يقل عن ثلاث مقالات في موضوع الاتصال هذا. وهو يقرر في المقالة الوحيدة التي وصلتنا (وفي كتاب النفس) أن سعادة الانسان القصوى رهن باتصال العقل الهيولاني (أو الممكن) بالعقل الفعال. وعلى الرغم من تسليمه بأن المعاد الجسماني من اختصاص الشرع دون العقل، فقد استمر على الاعتقاد بأن المعاد الوحيد الذي يمكن التدليل عليه بالأساليب العقلية هو المعاد الروحاني، وهو عبارة عن خلود العقل الهيولاني لدى اتحاده بالعقل الفعال. وعلى هذا النحو، يصبح مصير الانسان عند هذا الفيلسوف، الذي خرج على الأفلاطونية المحدثة خروجاً شبه تام، هو أن يرقى تدريجياً الى ذلك الطور من الوجود العقلي المفارق للمادة، متى أدرك

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، ٣ ص ١٦٣٢.

(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٤. قارن الكشف، ص ٤١.

(٣) المرجع ذاته.

(٤) تهافت، ص٥٤٧. وقارن: أرسطو الكتاب النفس، ٣، ص٤٣٣ب، حيث يميز ارسطو بين قسمين من أقسام القوة المتخيلة، المروّي (او الفكري) والحسّ، ويقول: «تشترك جميع الحيوانات بالقوة الثانية، وليس الانسان وحده».

الصور العقلية دون الوسائل الحسيّة والجسدية. إلاّ أن بلوغ هذا الهدف وقف على الخاصّة، أما الجمهور، فعليهم الاكتفاء بحياة الفضيلة الخلقية دون سواها. وفي هذا المقام، لا يترتب عليهم الاستغراق في النظر العقلي، على غرار الفلاسفة، بل الالتزام بالطاعات والعبادات التي حدّدها الشرع[1].

* * *

(١) راجع: رسالة الاتصال، ص ١١٦ وما يلي. وتلخيص كتاب النفس، ص ٩٣ وما يلي.

الفصل التاسع

التطورات الفلسفية بعد ابن سينا

ا. حكمة الإشراق : السهروردي

أشرنا في فصل لاحق الى الملامح «الاشراقية» التي اتصفت بها فلسفة ابن سينا في أخريات مؤلفاته. وعلى الرغم من تأرجح هذا الفيلسوف بين هذه «الحكمة المشرقية» القريبة الشبه بالصوفية، وبين المشائية، فقد مهّد لقيام تيار اشراقي هام في تطور الفكر الفلسفي اللاحق، ولا سيّما في بلاد الفرس، كانت ميزته دمج الفلسفة المشائية (او الحكمة البحثية) بالصوفية (أو الحكمة الذوقية).

استهلّ هذا التيار شهاب الدين السهروردي، الملقب بالمقتول أو الشهيد (ت ٥٨٧ / ١١٩١)، الذي ولد في حلب وقتل بأمر من الملك الظاهر. ذهب هذا الفيلسوف على غرار ابن سينا الى أن غرضه في عدد من مؤلفاته «كالتلويحات» و«اللمحات» و«المشارع والمطارحات» ترتيب أقواله على طريقة المشائين البحثية، وهي «طريقة حسنة للبحث وحده»، كما يقول، ولكنها لا تفي بغرض الحكيم «المتأله» الذي يطمح الى الحكمة الذوقية، أو الجمع بين هاتين الحكمتين. وهو ما توخاه في كتاب «حكمة الاشراق» الذي يصفه بأنه مفتاح العلوم الشريفة، «وانه وإن لم يعرف المبتدىء قدره يعرف الباحث المستبصر أني ما سُبقت الى مثله»[١]. وقد أطنب احد المترجمين له، وهو شمس الدين الشهرزوري (ت ٦٧٩ / ١٢٨٠)، في مدح هذا الكتاب «المخزون بالعجائب، المشحون بالنكت الغريبة والفوائد التي لم ترَ على بسيط الأرض أعظم منه ولا أشرف

(١) حكمة الاشراق، ص ٢١٣.

ولا أصح وأتم وأنفس في العلم الالهي وغيره»[1].

فاذا تساءلنا عما يميز الطريقة المشائية والطريقة الاشراقية الواردة في «حكمة الاشراق» خاصة، تبين لنا أن الأولى تعنى بالبحث النظري وحسب، وأن دعاتها من المشائين قصروا عن ادراك شأن واضعها «المعلم الأول» (أي أرسطو). فمهمة الحكيم الاشراقي اذن تقوم على تنقية هذه الحكمة من الشوائب التي علقت بها أولاً، ثم التوفر على لب قواعد «المعلم الأول» دون التوقّف عند ما لحق بها من قشور[2].

ويروي السهروردي في «التلويحات» خبر لقاء جرى بينه وبين أرسطو، «غياث النفوس وإمام الحكمة، المعلم الأول»، استنطقه فيها عن حقيقة العلم ومعاني الاتصال والاتحاد، وعن فلاسفة الاسلام والمتصوفين «الذين لم يقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا الى العلم الحضوري والاتصال الشهودي، فكانوا على وجه التحقيق الحكماء والفلاسفة حقا»[3]. والحكيم الاشراقي مدعو كذلك الى الجهر بأن هذه «الحكمة العتيقة» التي أخذوا بها لا تختلف في شتى أشكالها الارسطوطالية والافلاطونية واليونانية والفارسية. فأصولها ترقى الى «امام الحكمة ورئيسها أفلاطون»، ومن ورائه الى «والد الحكماء هرمس... وعظماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل انبدقليس وفيثاغورس وسواهما»[4]. وعليها تبنى قاعدة الشرق (أي بلاد فارس) في النور والظلمة. التي كانت طريقة حكماء فارس مثل جاماسف وفرشاوسترا وبزرجمهر ومن قبلهم، كما يقول السهروردي.

وينسج السهروردي في مذهبه في الوجود على منوال ابن سينا أيضاً. فيميّز بين الوجود والماهيّة تمييزاً قاطعاً، ولكنه يستدرك أنهما لا ينفصلان في الموجودات الحاصلة. ومع ذلك، فنسبة الوجود الى الماهيّة ليست كنسبة المحمول الى الموضوع، كما ظنّ البعض (ومنهم ابن سينا) لأن ذلك يستدعي جواز وجود الماهية قبل الوجود أو بعده، بحيث لا يوجد الكائن الجزئي بحكم الوجود الذي يعين ماهيته، بل بالاستقلال عنه، وهو محال.

ويقود البحث في الوجود السهروردي الى البحث في واجب الوجود. وهو يخالف ابن سينا في هذا الباب، ويذهب الى أن دليله على وجود الواجب دليل جدلي لا برهاني (كما قال ابن رشد ايضاً). فابن سينا يرى، كما مرّ، أن الوجود عرض يضاف الى الماهية، وأن الماهيّة بناء عليه متقدمة على الوجود، وهو كما رأينا قول فاسد. أما دليل السهروردي، فمع أنه لا يختلف اختلافاً جوهرياً عن دليل ابن سينا، فهو أشد وضوحاً. المقدمة الأولى فيه هي أن كل ما هو ممكن الوجود لا بدّ له من سبب، وعلى ذلك فسلسلة الممكنات في العالم تفتقر الى سبب غير ممكن (أي واجب) وإلا

---

(١) الشهرزوري، نزهة الأرواح، مخطوط فاتح ٤٥١٦.

(٢) التلويحات، ص ٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٤.

(٤) حكمة الاشراق، ص ١٠ و١١.

لكان داخلاً في عداد سلسلة الممكنات، فافتقر بدوره الى سبب، وهذا السبب إلى سبب، وهكذا الى ما لانهاية. ولما كانت السلسلة اللامتناهية مستحيلة بالفعل، فلا بد أن يكون مبدأ سلسلة الموجودات الممكنة موجوداً واجب الوجود ليس ممكناً بوجه[1].

أما لبُّ «حكمة الاشراق» فهو «علم النور» الذي لم تنقطع سلسلة أقطابه منذ أفلاطون وهرمس وانبذقليس، وأغاثا ديمون واسقلبيوس في الغرب، وجاماسف وبزرجمهر وزرادشت في الشرق[2]، كما يقول. وعلى الرغم من الاختلافات بين هؤلاء الحكماء، إن في الغرض، أو الاسلوب، فهم قد نهلوا جميعاً من «حكمة عتيقة» ترقى الى هرمس (وهو النبي ادريس الوارد ذكره في القرآن، أو اخنوخ الوارد ذكره في التوراة)، تحدّرت منه في سلسلة متصلة الحلقات الى البسطامي والحلاّج، حتى انتهت الى السهروردي نفسه.

يتناول هذا العلم ماهية النور وكيفية انتشاره. وعند السهروردي أن النور بحد ذاته غير قابل للتعريف، لأنه أظهر «الأشياء» بل هو الحقيقة التي «تظهر» جميع الأشياء، ناهيك بانه الجوهر الداخل في تركيب جميع الاشياء، ماديّة كانت أو غير مادّية. وكل شيء عدا «النور الخالص» يتألف إما مما يفتقر الى حامل، وهو الجوهر المظلم، أو من صورة ذلك الجوهر، وهي الظلام بذاته. والأجسام من حيث هي قابلة لتلقي النور والظلمة تدعى برازخ. وكل برزخ باعتبار ذاته ظلام، وكل ما فيه من نور، فهو وارد عليه من خارج[3].

والنور من حيث صلته بالأشياء التي دونه قسمان: نور في ذاته ولذاته، ونور في غيره ولغيره. والثاني هو ما ينير الاشياء المختلفة، فهو بالتالي نور لغيره لا لذاته. وسواء كان النور لغيره أو لذاته، فهو ظاهر كل الظهور، ناهيك بأنه يُظهر جميع الأشياء الصادرة عنه، فوجب اذن أن يوصف بأنه حيّ. لأن الحياة عبارة عن هذا التجلّي الذاتي في الأشياء.

وتؤلف الأنوار الخالصة سلماً متصاعداً من الأنوار، يتوجّها «نور الأنوار» الذي يتوقف عليه وجود جميع الأنوار المتحدّرة منه. ونور الأنوار هو أصل الأنوار جميعاً ومصدرها، فكان بهذا المعنى مرادفاً لواجب الوجود. ذلك أن سلسلة الأنوار لا بدّ أن تنتهي صعداً الى نور أول أو واجب، ما دام التسلسل الى ما لا نهاية مستحيلاً، وهو ما رأيناه في باب الدليل على وجود الواجب. ويدعو السهروردي نور الأنوار بالنور القائم بذاته والنور القدسي وواجب الوجود وسوى ذلك من الأسماء..

بالاضافة الى الوجوب، يتصف نور الأنوار بالوحدانية. فنحن اذا افترضنا وجود نورين اثنين، وقعنا في تناقض، وهو أنهما لا بدّ أن يشتركا في نور ثالث يستمدان وجودهما منه. وهو يتّصف كذلك بالطاقة على إفاضه الأنوار الثواني الصادرة عنه، وأول هذه الأنوار «النور الأول»،

---

(١) التلويحات، ص ٣٣.

(٢) حكمة الاشراق، ص ١٠. قارن المشارع والمطارحات، ص ٤٩٣ والتلويحات، ص ١١١.

(٣) حكمة الاشراق، ص ١٠٦ وما يلي.

الذي يختلف عن علّته (أي نور الأنوار) من حيث درجة الكمال وحسب. وعن النور الأوّل تصدر الأنوار الثواني، فضلاً عن البرازخ (أي الأجرام السماوية والاجسام) ثم عالم العناصر الواقع تحتها. وهذا العالم شبيه بظل نور الأنوار، وهو أزلي شيمة مصدره. ويقدّم السهروردي على أزلية الكون براهين أرسطوطالية، مرتبطة بأزلية الحركة والزمان. فلزم عن كل ذلك أن العالم فيض دائم عن المبدأ الأول أو نور الأنوار.

وتنبثق الكائنات الطبيعية عن اجتماع الطبائع المتضادة. والعنصر الغالب على هذه الكائنات هو النور المدعو «اسفندرمود» وطلسمة الثرى أو التراب. وعن أتم التراكيب العنصرية ينبثق الانسان الذي يستمد كماله من نور الانوار بواسطة الملاك جبريل. وهذا هو «الروح القدسي» الذي ينفث فيه الروح الانساني أو النفسي (وتدعى اسفهبد الناسوت). وبالاضافة الى النور الانساني (أو النفس)، تكمن في الجسد قوتان، هما الغضبية التي تتمثل في القهر (أو الغلبة) والنزوعية التي تتمثل في العشق[1]. أما سائر قوى الجسد الفرعية، كالغاذية والمولدة، فتنشأ عن الصلات المختلفة القائمة بين الجسد والنور، ويمكن اعتبارها تجليات للنور الأرضي. ومرد تنوعها الى تنوّع العلاقة بين النور والجسد. ويستخدم النور الأرضي في تدبير الجسد الروح، المستقرة في التجويف الأيسر من القلب، وهذه الروح تتخلل الجسد برمته، وتنقل الى أعضائه النور الذي تتلقاه من النور الارضي. على أن الاختلافات في الوظائف لا تستدعي اختلافاً في القوى والاعضاء، ولذلك كانت قوى الحس الباطن الثلاث (أي الحس المشترك والتخيل والوهم) واحدة في الجنس، خلافاً لما ذهب اليه ابن سينا. ومردّها جميعاً الى النور الأرضي الذي يدرك المحسوسات بتوسط الاعضاء الجسدية. فأمكن بهذا المعنى دعوته «حاسة الحواسّ».

وينجم اتصال النور الأرضي بالمادة عن ارتباطه بالقوى المظلمة. لذا كان غريباً عن هذا العالم، وانما يحل في الجسد الانساني على مضض. ومع انه قد يحلّ في مراحل تناسخه الأولى في الحيوانات الدنيا، فلا بدّ أن يتطرّق منها الى الحيوانات العليا، وهكذا. وهذا الاتجاه لا ينعكس، خلافاً لرأي أفلاطون وفيثاغورس. ومع أن السهروردي يتردّد في مسألة التناسخ عامة، فهو يسلّم بالمقدمة الكبرى التي تستند اليها، وهي عودة النفس آخر الأمر الى موطنها الاصلي في العالم العقلي. وهكذا فان تحرر الأنوار المدبرة من الجسد الذي تحلّ فيه وتدبر شؤونه، انما يحصل عندما ينحل الجسد. والتناسخ ليس شرطاً ضرورياً لهذا التحرر. ذلك أن النور السجين في الجسد بمقدار ما يتوق الى عالم النور الأعلى، يتمكن من الاتصال به والافلات من قيوده كليّاً، وعندها ينضم الى مراتب الأرواح القدسية في عالم النور المحض[2].

---

(١) يصف السهر[illegible] العلاقة بين الأنوار العليا والدنيا بأنها قهر، وبين الدنيا والعليا بانها عشق. ويبدو ان هذين المصطلحين مستمدان من [illegible]قليس الذي قال بسيطرة هاتين القوتين المتقابلتين على العالم. وقد ورد ذكر [illegible]قليس عند السهروردي في سلسلة أقطاب الحكمة.

(٢) حكمة الاشراق، ص ١٨٠.

أ. صدر الدين الشيرازي (ملاّصدرا)

اذا محّصنا مقوّمات «حكمة الاشراق» تمحيصاً كافياً، تبين لنا أنها لا تختلف اختلافاً يذكر عن فلسفة ابن سينا الفيضية، إلا من حيث المصطلحات والمقولات التي استخدمها السهروردي. وقد انتشرت هذه الحكمة الاشراقية في الأوساط الشيعية في بلاد الفرس في عهد الصفويّين، فأخذ شاه اسماعيل (٩٠٦ ـ ٩٣١/١٥٠٠ ـ ١٥٢٤) الذي ادعى انه يتحدّر من أسرة صوفية، على عاتقه بث العقيدة الشيعية في جميع أنحاء فارس. وكان من نتائج ذلك أن العناية بالفلسفة والكلام التي كانت قد خمدت في العصر المغولي اخذت في الانتعاش، لا سيما إبان ولاية شاه عباس (٩٩٧ ـ ١٠٣٩/١٥٨٨ ـ ١٦٢٩)، فلمع في هذه الحقبة عدد من العلماء نذكر منهم ميرداماد (ت ١٠٤١/١٦٣١) وبهاء الدين العاملي (ت ١٠٣١/ ١٦٢١) اللذين تتلمذ عليهما صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥١/١٦٤١). الذي يجمع الثقات على اعتباره أعظم فلاسفة العصور الحديثة في بلاد الفرس.

ولد صدر الدين في شيراز سنة ٩٨٠/١٥٧٢، وانتقل منها الى أصفهان، وهي مركز هام من مراكز العلم آنذاك. وفيها تابع تحصيله على ميردامار الآنف الذكر، وعلى مير أبي القاسم مندرسكي (ت ١٠٥٠/١٦٤٠)، وعاد على أثر ذلك الى شيراز ليتولى التدريس في أحد المعاهد الدينية. ويروى أنه زار مكة حاجاً مشياً على قدميه سبع مرات، ووافته المنيّة في البصرة وهو عائد من أداء فريضة الحج للمرة السابعة، وذلك سنة ١٠٥١/١٦٤١.

ألف الشيرازي عدداً من الشروح والمتون، أهمها شرح «حكمة الاشراق» للسهروردي و«الهداية في الحكمة» للأبهري و«الشفاء» لابن سينا، ورسائل في «الحدوث» وفي «الحشر» وفي «اسناد الوجود الى الماهية»، وسواها. إلا أن مؤلفاته الرئيسية تشمل كتاب «المشاعر»، وكتاب «كسر أصنام الجاهلية»، ولا سيّما كتاب «الحكمة المتعالية»، (أو الأسفار الأربعة) وجميعها بالعربية، يضاف اليها عدد من المؤلفات بالفارسية لا تدخل في اطار هذا التاريخ.

يتحسّر الشيرازي، في مطلع كتاب «الاسفار الأربعة»، مؤلفه الرئيسي، على تحول الجمهور عن دراسة الفلسفة، مع أن مبادىء الفلسفة اذا اقترنت بالحقائق المنزلة على الانبياء، كانت أسمى تعبير عن الحق. ولا يخامره أدنى شك في الاتفاق التام بين هذين الوجهين من وجوه الحقيقة الواحدة، التي ترقى الى آدم وعنه تحدرت الى ابراهيم، فحكماء اليونان، فمتصوفة المسلمين، وجمهرة الفلاسفة. ويذهب الى ان اليونان كانوا بادىء الامر من عبدة النجوم، ولم يلبثوا أن أخذوا الفلسفة وعلم التوحيد عن ابراهيم. ثم يميز بين فريقين من قدماء فلاسفتهم، يبدأ الفريق الأول بطاليس وينتهي بسقراط وأفلاطون، بينما يبدأ الثاني بفيثاغورس الذي أخذ الحكمة عن سليمان الحكيم (كما جاء في عدد من المصادر العربية الأخرى) وعن الكهنة المصريين[1]. ويدرج الشيرازي في عدد «اساطين الحكمة» عند

---

(١) راجع: ماجد فخري، قدماء فلاسفة اليونان عند العرب (دراسات في الفكر العربي)، ص ١٧ وما يلي.

اليونان أنبدقليس وفيثاغورس الآنف الذكر وسقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس. أما افلوطين (الشيخ اليوناني كما دعاه) فكثيراً ما يثني عليه كأحد الكبار. ومع أن الشيرازي يقرّ بأن الفضل في انتشار الحكمة في شتى الاصقاع يعود الى هؤلاء الحكماء، فهو يذهب على غرار عدد من مؤرخي الفلسفة المسلمين من السجستاني حتى الشهرزوري الى أن هؤلاء الحكماء انما تسلموا «نور الحكمة» من مشكاة النبوّة، وهو ما يفسّر التطابق التام بينهم جميعاً[1].

ومن الملامح البارزة لتفكير الشيرازي تطبيقه بعض المقولات الفلسفية والصوفية على المذهب الشيعي (الامامي). فهو يرى أن دور النبوّة انقضى بوفاة محمد خاتم الانبياء، وبانقضائه بدأ دور الامامة أو الولاية. وهذا الدور يبدأ عنده بأئمة الشيعة الاثني عشر، ويستمر حتى رجعة الامام الثاني عشر، وذلك في آخر الزمان. والواقع أن دور الولاية يبدأ بالنبي شيث، الذي كان من آدم بمنزلة عليّ من محمد، أي الامام أو الخليفة[2].

ويجد الشيرازي أساساً فلسفياً وصوفياً لهذه النظرية في مفهوم ابن عربي «للحقيقة المحمدية»، أو الكلمة الآلهية التي كان محمد التجلي الأخير والأكمل لها، عند ابن عربي. وهو يرى على غرار هذا المتصوف أن لهذه الحقيقة وجهين، وجهاً ظاهراً وآخر باطناً. ولما كان محمد مظهراً للحقيقة النبوية، فالامام الأول (علي بن أبي طالب) وخلفاؤه جميعاً تجليات للولاية. وعندما يظهر الامام المنتظر (أو المهدي) في آخر الزمان، ينكشف معنى التنزيل الآلهي كاملاً، ويعود البشر الى عقيدة الوحدانية الأصلية التي صدع بها ابراهيم وقررها محمّد.

ويدور القسم الأول من «الأسفار الأربعة»، (أي سفر النفس من الخلق الى الحق، ثم من الحق الى الخلق، فمن الحق ثانية الى الخلق، وأخيراً الى الحق، كما يتجلى في الخلق) على علم ما بعد الطبيعة (أو العلم الآلهي). وجرياً على العرف السائد في الأوساط الفلسفية منذ عهد ابن سينا، يتوفر الشيرازي على البحث في مقولتي الوجود والماهية، منطلقاً من المقدمة التي وضعها ابن سينا، وهي أن الوجود لا حدّ له، مادام لا فصل له ولا نوع، وانما يتميز عن الماهية في الذهن. ويستنتج من ذلك أن موضوع الخلق أو الاحداث الآلهي ليس الماهية، كما حاول السهروردي والدواني وسواهما أن يثبتوا، بل الوجود، من حيث يضاف الى الماهية[3]. فلزم عن ذلك أن للماهية ضرباً من التقدم على الوجود، إن لم يكن بالذات، فمن حيث الفعل الآلهي. وهكذا يذهب الشيرازي الى أن الماهيات تقابل «الأعيان الثابتة» في نظام ابن عربي الكوني، وهي الصور الكلية أو المثل التي ضرب الكون على غرارها.

هذا بالنسبة الى المحدث الذي يتركب من وجود وماهية. أما واجب الوجود، فهو خلو من

---

(١) اجع: الأسفار الأربعة، ٢، ص ٢٤٦ وما يلي، ورسالة الحدوث ص ٦٩. وقارن: ماجد فخري، المرجع السابق، ص ١٧.

(٢) تتاب المشاعر، ص ١٣ وما يلي.

(٣) الأسفار الأربعة، ١، ص ١٤. وكتاب المشاعر، ص ٣٧.

كل تركيب، وهو الذي يمنح كل ذات محدثة وجودها الخاص، وذلك على سبيل الاشعاع أو الاشراق. وما دام هذا الواجب عبارة عن «نور الأنوار» أو النور بذاته، فهو المعين الذي تستمد منه الموجودات جميعها طبيعتها النورانية، التي تفسر الشبه بين هذه الموجودات والواجب. ومع ذلك فلهذه الموجودات ماهية خاصة، هي الظلمة أو «البرزخ»، تميزها عن نور الأنوار الذي لا ظلمة فيه.

وتمتاز النفس البشرية عن سائر الموجودات التي فوقها والتي تحتها، من حيث هي مزيج من النور والظلمة، فكانت بهذا المعنى صلة الوصل بين العالم العقلي (أو عالم الامر كما يدعوه بلغة المتصوفة) والعالم المادي (أو عالم الخلق).

ويبدأ العالم المادي بالفلك الكلي، الفاصل بين عالم «الصور العقلية» أو النفوس من جهة، وعالم المحسوسات الطبيعية، من جهة ثانية. وتتدرج الموجودات بحسب تدرج المراتب المتباينة للعلم الآلهي، ولتجلي الصفات الآلهية، أو سلسلة الأنوار التي ينعكس فيها «وجه الله»، كما يقول[1].

ويخالف الشيرازي ابن سينا في مسألتين رئيسيتين، هما أزلية العالم وحشر الأجساد. فيذهب خلافاً للشيخ الرئيس إلى أن جميع القدماء من الحكماء، من هرمس الى طاليس وفيثاغورس وأرسطوطاليس، أجمعوا على أن العالم محدث في الزمان. إلا أن أتباعهم أخطأوا عندما نسبوا اليهم الرأي المقابل. ولكن يستحيل عند الشيرازي اثبات أزلية الزمان والحركة، التي تُبنى أزلية العالم عليها. فالموجود الأوحد الذي يمكن أن يسبق وجوده الزمان أو الحركة هو الله، الذي يخرج العالم الى حيز الوجود بأن يقول له: كن فيكون. ولما كان الزمان جزءاً من أجزاء العالم استحال أن يسبق وجوده الأمر الآلهي. أما عالم الحسّ وعالم العقل، فهما خاضعان للتبدّل والتحول المستمرين، فيستحيل أن يكونا أزليين. وحتى «الأعيان الثابتة» أو «الصور العقلية» لا تخلو من تغيير، ومع أنها وجدت أصلاً في العقل الآلهي، فقد كانت قائمة فيه على سبيل الامكان، فلم يكن لها حقيقة، أو وجود أزلي، بل استفادت الوجود من الأمر الآلهي ذاته[2].

خلاصة

يتبين لنا من هذا العرض الموجز مدى سعة اطلاع هذا الفيلسوف الاشراقي وتشعب فكره الفلسفي والكوني. فقد دخل في صلب هذا الفكر ثلاثة عناصر كبرى، هي العنصر الأفلاطوني المحدث المستمد من ابن سينا، والعنصر الاشراقي المستمد من السهروردي، والعنصر الصوفي المستمد من ابن عربي. يضاف الى ذلك عناصر استمدها الشيرازي من مصادر فلسفية وصوفية مختلفة، كأتولوجيا أرسطوطاليس المنحول، وآثار انبدقليس (المنحولة) والغزالي والطوسي

---

(١) الأسفار الأربعة، ٣، ص ٣٠٤ و٣٥٤.

(٢) راجع: رسالة في الحدوث، ص ٤٥ وما يلي.

والشهرزوري وفخر الدين الرازي وسواهم. ولما أيقن من وحدة الحقيقة في شتى أشكالها الدينية والفلسفية والصوفية، فهو لم يتحرّج من النهل من جميع المصادر التي توافرت له في تلك الحقبة. فكان بهذا المعنى آخر المؤلفين الموسوعيين في التاريخ الفكري الاسلامي.

ويقوم نفر كبير من تلامذة الشيرازي دليلاً على أثره الباقي وعلى استمرار حركة الاشراق في بلاد فارس حتى يومنا هذا. ونذكر من تلامذته البارزين ولديه ابراهيم وأحمد، وصهريه فياض عبد الرزاق لحجي (ت ١٠٧٣/١٦٦٢) ومحسن فيض كاشاني (ت ١٠٩١/١٦٨٠) ومحمد باقر مجلسي (ت ١١١٢/١٧٠٠) ونعمة الله الشستري (ت ١١٠٣/١٦٩١). أما حكماء الجيل التالي فنذكر منهم محمد مهدي بردجردي (ت ١١٥٦/١٧٤٣) وأحمد زين الدين الأحسائي (ت ١٢٤٤/١٨٢٨) الذي ردّ على ملاّ صدرا بعنف، وملاّ هادي سبزاواري (ت ١٢٩٥/ ١٨٧٨)، شارح كتاب «الأسفار الأربعة»، والذي يعتبره أحد الثقات «آخر فيلسوف مرموق من فلاسفة الفرس».

* * *

الفصل العاشر

الردّة الكلامية والمحاولات الفلسفية الختامية

١ - التيارات «الظاهرية»، والتنكر للعقل

كانت حملة الغزالي على الفلسفة، كما مرّ، حملة شعواء. ولكنها انطوت مع ذلك على تأييد صريح لحق العقل في حلّ الخلافات الكلامية من جهة، وميزت بوضوح بين تلك الجوانب من الفلسفة التي من شأنها أن تصدم أصلاً من أصول الدين، لا سيما في الآلهيات والطبيعيات، وتلك الجوانب التي لا تتعلق بأصل من هذه الأصول، كالمنطق (آلة النظر) والرياضيات، من جهة ثانية، ولا يجادل فيها إلا «عدوّ للاسلام جاهل»، كما يقول. ومع ذلك أخذت شقة الخلاف بين الفلسفة والعلوم الدينية في الاتساع إبان القرون الثلاثة التي تفصل الغزالي عن ابن خلدون (ت ١٤٠٦/٨٠٨)، آخر المفكرين العرب المبدعين في المغرب. وقد اتخذت الردّة الجديدة على الفكر الفلسفي أحد شكلين: (أ) الرجوع الى النهج الحنبلي المناهض لجميع الأساليب الكلامية والعقلية بأشكالها و (ب) الإخلاد الى الذوق أو الكشف الصوفي، كمخرج وحيد من المآزق الفكرية والروحية التي تردّى فيها الباحثون عن نور اليقين. (ويقوم التيّار الاشراقي نفسه شاهداً على ذلك الى حدّ ما).

بالنسبة الى الردة الكلامية، يمكن اعتبار ابن حزم (الملقب بالظاهري) (ت ٤٥٧ / ١٠٦٤) وأحمد بن تيميّة الحرّاني (ت ١٣٢٧/٧٢٨) وابن قيم الجوزية (ت ١٣٠٠/٧٠٠) أهم ممثلين للنهج الظاهري أو الحنبلي الجديد.

إن ابن حزم الأندلسي علم من اعلام الأدب والخلقيات والتاريخ الفكري في الاسلام. الّف «طوق الحمامة» في أدب العشق، وكتاب «الأخلاق والسير» و «الفصل في الأهواء والملل

والنحل» «وكتاب الأبطال» الذي يهمنا بوجه خاص في هذا الكتاب. فهو يندد فيه بجميع أساليب التعليل والتأويل والقياس والرأي والتقليد، التي تذرّع بها الكثيرون من الفقهاء قبله دون حرج، ويبطل جميع أساليب المتكلمين، من معتزلة وأشاعرة وسواهم، وماكانت تدور عليه من أبحاث كلامية حول ذات الله وتركيب الموجودات من جواهر وأعراض وجبر وقدر وسواها. وهو لا يقر من أساليب البحث أو «مناهج الأدلة» في هذه الأبواب جميعاً إلا الحسّ وبدائه العقول ومنطوق القرآن والحديث، مكتفياً بمدلول النص الشرعي «الظاهر» دون سواه.

أما ابن تيمية، فقد جرّد أعنف حملاته الكلامية على الفلاسفة والمناطقة، دون ان يستثني المتكلمين أيضاً. وهو يعزو فساد هذين الفريقين وضلالتهم الى المناهج العقيمة التي اعتمدوها في تفسير القرآن والحديث، وتنكبهم عن سبيل السلف الصالح. فيقول مستشهدا بكلام فخر الدين الرازي: «قد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً. ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن. أقرأ في الأثبات، «الرحمن على العرش استوى» (سورة طه، ٥) .... وأقرأ في النفي: «ليس كمثله شيء» (الشورى، ١١) «ولا يحيطون به علماً» (طه، ١١٠)»[1]. ويضيف أن كلّ من جرّب تجربته لا بد أن يقتنع ببطلان هذه المناهج. فالفلاسفة والمتكلمون لم يقيموا أي دليل على عدل الرب أو حكمته أو رحمته، حتى ولا صدقه. ومع أن بعضهم قد يكون أقرب الى الصواب من البعض الآخر، فليس منهم من نجا من الخطأ كل النجاة.

ولعل أبرز ما انطوت عليه حملة ابن تيمية على الفلاسفة تجرده «للرد على المنطقيين» في كتاب وسمه بهذا الاسم. وكان المتكلمون والفقهاء، كالغزالي وأقرانه من أشاعرة ومعتزلة، قد استثنوا في هجماتهم على العلوم الفلسفية علم المنطق، بحجة أنه «آلة النظر»، التي لا بد أن يتذرع بها الصديق والخصم معاً. أما ابن تيمية، فيحمل على المناطقة، إن في باب الحدّ، أو في باب القياس (أو الاستدلال)، ويتهمهم بالتقصير عن بلوغ أهدافهم، لا سيما في العلوم الآلهية التي تدور في معظمها على الكليات التي لا تمت الى الموجودات الجزئية إلا بصلة بعيدة.

٢ ـ بين التاريخ والفلسفة: ابن خلدون

أيّد ابن خلدون الى حدّ ما التيار المناوىء للفلسفة والكلام. إلا أن دوره في تاريخ الفكر العربي لم يقتصر على هذا الجانب السلبي، بل تعداه الى اعادة نظر شاملة في أساليب المؤرخين العرب، وتعليل علمي للتطورات الاجتماعية والسياسية في التاريخ العربي.

ولد عبد الرحمن بن خلدون سنة ١٣٣٢/٧٣٣ في تونس من أسرة عريقة من العلماء والسياسيّين، فدرس العلوم اللغوية والدينية على طائفة من الاساتذة الذين كان يكن لهم جليل الاحترام. وفي سنة ١٣٥٢/٧٥٣، رحل غرباً الى مدينة فاس، ثم انتقل منها الى مدينة

---

(١) ابن تيمية، مجموعة الرسائل القسم الأول، ص ١٠٠، و١٩٠.

الاسكندرية وأقام في القاهرة، حيث لقي من السلطان المملوكي الملك الظاهر برقوق كل تبجيل وحفاوة، فعينه استاذاً في الفقه المالكي، ثم قاضي قضاة المذهب المالكي في مصر. وفي أخريات أيامه التقى بتيمور لنك خارج أسوار دمشق، وذلك سنة ١٤٠١/٨٠٤. فأحسن السلطان المغولي وفادته، وحاول ضمه الى حاشيته، إلّا أن ابن خلدون عاد أدراجه الى مصر حيث استأنف نشاطه كفقيه وعالم، حتى وافته المنية عام ١٤٠٦/٨٠٩.

مآخذ ابن خلدون على الفلاسفة العرب

يحتل ابن خلدون، كما ذكرنا، مكانة مزدوجة في تطور الفكر العربي. فقد لخص في «مقدمته» الشهيرة لباب العلوم والآداب العربية، في حقبة كانت قد استنفدت فيها طاقاتها الأبداعية، واتخذ موقفاً واضحاً من الفلسفة العربية، من جهة، ووضع قواعد فلسفة تاريخية واجتماعية جديدة، من جهة ثانية.

يأخذ ابن خلدون على الفلاسفة العرب، وعلى رأسهم ابن سينا، عدة مآخذ تستند إلى أسس دينية، تذكرنا بالغزالي. فيبدأ بقسمة العلوم الى عقلية ونقلية ولسانية. ويصف الأولى بأنها طبيعية، يهتدي اليها الانسان بطبيعة فكره، والثانية بأنها تؤخذ عن واضعها تقليداً. وتشمل الأولى العلوم «الحكمية الفلسفية»، من منطق وطبيعيات ورياضيات والهيات، بينما تشمل الثانية العلوم الشرعية المبنية على القرآن والسنة، من علم تفسير وحديث وفقه وكلام، بينما تشمل العلوم اللسانية علم اللغة والنحو والبيان والآداب[1].

ومع أن ابن خلدون يعتبر العلوم العقلية طبيعيّة للانسان، وأنها «موجودة في النوع الانساني منذ كان عمران الخليقة»، فله عليها مآخذ عدة، تشبه من بعض نواح مآخذ الغزالي. فضررها في الدين كثير، كما يقول، لذا وجب الكشف عن المعتقد الحق فيها.

١. وأول مأخذ له على هذه العلوم أن الفلاسفة يزعمون أن السبيل الى ادراك الموجودات الحسّية وماوراء الحسّية ممكن بالنظر الفكري والأقيسة المنطقية. وحتى العقائد الايمانية تصح «من قبل العقل لا من جهة السمع»، لأنها معارف عقلية ايضاً. ونقطة انطلاقهم في ذلك انتزاع المعاني الكلية من الجزئيات الحسية القائمة فيها بالتدريج، حتى تبلغ المعاني البسيطة الكلية، المنطبقة على جميع المعاني والأشخاص، وهي الاجناس العالية[2]. وانما يحصل البرهان العقلي عن طريق التأليف أو التركيب بينها، إما نفياً أو إثباتاً، وعنه ينجم «التصور التام» الذي هو «غاية الطلب الادراكي»، عند الفلاسفة. وسر السعادة يكمن في إدراك الموجودات الحسّية وغير الحسّية، عن طريق هذا النظر والبراهين المتصلة بها.

---

(١) المقدمة، ص ٤٣٥ وما يلي.

(٢) وتعرف في المنطق الأرسطوطالي بالمقولات العشر، وهي مفاهيم تصدق على جميع الموجودات.

ويرى ابن خلدون أن هذا الزعم باطل، لأن براهينهم قاصرة عن اثبات المطابقة بين «النتائج الذهنية» في العلم الطبيعي، وبين الموجودات الجسمانية. وذلك أن تلك النتائج أحكام ذهنية كلية أو عامّة، والموجودات الخارجية متشخصة أو جزئية. والخوض في هذه المسائل، مع ذلك، اثم لأن «مسائل الطبيعيّات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا، فوجب تركها»[1].

٢ . والمأخذ الثاني يتعلّق بالموجودات الواقعة وراء الحسّ، وهي الروحانيات التي يتناولها العلم الالهي، أو ما بعد الطبيعة. وعند ابن خلدون أن الذوات التي يدور عليها هذا العلم «مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها». وعلة ذلك «أن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية انما هو ممكن فيما هو مدرك لنا»، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية. وانما دليلنا الوحيد عليها هو الادراك الباطن (أو الوجدان) الذي ندرك به ذواتنا. أما ما عدا ذلك من أحوالها وصفاتها، فلا سبيل الى الوقوف عليه. وكما قال أفلاطون: «إن الالهيات لا يوصل فيها الى أينين (يعني الوجود) وإنما يقال فيها بالاخلق والأولى، يعني الظن. واذا كنا انما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط، فيكفينا الظن الذي كان لنا أولاً»[2].

٣ . والمأخذ الثالث أن مفهوم السعادة العقلية الناجمة عن الاتصال بعالم العقول المفارقة، كما كان يرى ابن سينا، غير وافٍ بالمقصود. فالسعادة العقلية التي تحصل للبشر شبيهة بالبهجة التي يشير اليها المتصوفة، والتي تحصل بالرياضة واماتة الشهوات، لا بالأقيسة العقلية. ولكن أدلتهم قاصرة عن اثباتها، لأن هذه الأدلة «من جملة المدارك الجسمانية، لأنها بالقوى الدماغية، من الخيال والفكر والذكر». وهي تعوق الادراك الصحيح، الذي لا يتأتى إلا «بادراك النفس الذي لها من ذاتها وبغير واسطة»، على ما يراه أرسطو، وهو «لا يحصل إلا بكشف حجاب الحسّ»[3].

ثم إن الفلاسفة قد قصروا السعادة على البهجة الروحانية الحاصلة عن الاتصال بالعقل الفعال كما مرّ. وما وعدنا به الشارع (أي النبي) فأمر لا يحيط به الادراك العقلي. لأنه مما لا يتوصل اليه بالبراهين، وقد أقرّ بذلك ابن سينا نفسه في كتاب «المبدأ والمعاد».

ولا ينكر ابن خلدون أن للفلسفة مع ذلك ثمرة نافعة، وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج، كما شرطه الفلاسفة في المنطق. ولكنها لا تخلو من مضار. «فليكن الناظر متحرزا جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه»[4].

---

(١) المقدمة، ص ٥١٦.

(٢) المقدمة، ص ٥١٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٥١٨.

(٤) المقدمة، ص ٥١٩.

يتبين من نقد ابن خلدون لمناهج الفلاسفة النظرية والخلقية انه مرتبط بنظرة خاصة الى طبيعة المعرفة الصحيحة، المستندة الى الحسّ وادراك الجزئيات أصلاً، وهو ما يعرف اليوم بالمذهب الوضعي. ومع أن هذا المذهب آل به الى التنكر للعلوم الفلسفية، لا سيّما الالهيات منها، فقد مكنه من استخراج قواعد متماسكة لعلم جديد دعاه «علم العمران»، ولفلسفة تاريخية جديدة يمكن دعوتها بجدلية التطور الاجتماعي.

إن نقطة إنطلاق «علم العمران» هذا هو القول الأرسطوطالي المأثور أن الانسان حيوان مدني بالطبع، ما دام لا يستطيع بدون معونة أقرانه أن يؤمّن حاجاته الضرورية أويدفع العدوان الخارجي عنه. ومع ذلك يتطلب الاجتماع المدني (او السياسي) وجود وازع يردع من تسوّل له نفسه التعدّي على حقوق الآخرين، أوتهديد سلامتهم أوأمنهم، وهوما يؤدي الى نشوء الملك، وهو ضرب طبيعي من الاجتماع لا غبار عليه، ولكنه يقصّر عن شأو النبوة[1].

ويأخذ ابن خلدون هنا على الفلاسفة (لا سيما الفارابي وابن سينا) مذهبهم في النبوّة التي حاولوا تفسيرها تفسيراً عقلياً بحتاً. فهم لم يدركوا أن سلطة الحاكم كثيراً ما تنبثق عن الغلبة، وترتبط بالعصبية القبلية، فينشأ عنها «سياسة عقلية»، يدعوه أيضاً «بالملك الطبيعي»، تختلف عن «السياسة الدينية» (أو الخلافة) التي تستند الى أصول شرعية. وآفة الملك الطبيعي أنه يُعنى بشؤون الانسان وسعادته الدنيوية، خلافاً «للسياسة الدينية» النافعة في تبليغ الانسان السعادة في الدارين. من هنا امتيازها على «السياسة العقلية» الآنفة الذكر[2].

ومهما يكن من أمر، فأشكال المجتمعات البشرية وتوزيع السكان في الأقاليم ونشوء الدول وانحلالها يرتبط بعوامل طبيعية شتى، جغرافية واقتصادية واقليمية وسواها. وهذه العوامل تؤثر أوّل ما تؤثر في طباع البشر وأمزجتهم، فنجد أن الشعوب التي تقطن الاقاليم الحارة (كالسودان والمصريين)، تتصف بالخفة والطيش وحب الطرب. وذلك ناجم، بحسب تعليل ابن خلدون، عن أثر الحرارة في انتشار الروح الحيواني في الجسم، بينما الشعوب التي تقطن المناطق الباردة (مثل آهل فاس في المغرب) فيغلب عليها الحزن والتروّي والخوف من العواقب. فنرى الواحد منهم يدّخر قوت سنتين من الحبوب، ويبكر لشراء قوته من الاسواق، بمخافة نقص في مؤونته. وينقض ابن خلدون محاولة المؤرخ المسعودي والفيلسوف الكندي تفسير ذلك بالاستناد الى كلام جالينوس أن ذلك عائد لضعف أدمغتهم[3].

وتؤثّر عوامل البيئة أيضاً في أشكال الاجتماع البشري ونواميس نشوئها وتطورها. ففي الطور البدوي، حيث تقتصر حاجات البشر على ضروريات المعاش أو تكاد. فاذا تشعّبت

---

(١) المقدمة، ص ٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٠.

(٣) المقدمة، ص ٨٦- ٨٧.

حاجاتهم وطلبوا المزيد من الأقوات والملابس ووسائل الرفاهية الأخرى، نجم عن ذلك المجتمع الحضري الذي يشتغل أبناؤه بالتجارة والصناعة[1].

أما المتضمنات السياسية لهذه النظرية الاجتماعية، فهي أن المجتمع في طور البداوة يتصف بالقوة والعافية والاندفاع، بينما هو في دور الحضارة أقرب الى بلادة الطبع والمسالمة وفتور الهمّة. فاذا غزته مفاسد الحضارة، بات عرضة لهجمات الغزاة من سكان البوادي، ولكن ما أن يظفر هؤلاء الغزاة بغنيمتهم ويخلدوا الى حياة الراحة والخفض في المدينة، حتى ينتابهم الضعف والخمول، فيصبحون بدورهم عرضة لموجة جديدة من الغزاة. وهكذا تستمر الحال على هذا المنوال إلى ما شاء الله.

ولا يستغني المجتمع، كما مرّ، عن حاكم يهيمن عليه ويحافظ على صفة السلطة فيه، «لأن السياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد»، كما يقول[2]. وهو يستمد هذه المنعة من العصبية التي تربط بين أبناء العشيرة الواحدة في طور البداوة، ومن «خلال الخير» التي تهيئه للقيام بدور الخلافة على البشر. ومتى اجتمعت في الحاكم خصال الشهامة والكرم والعطف على المستضعفين، والتجافي عن المكر والغدر، حصل له «خلق السياسة»، كما يقول ابن خلدون، واستحق أن يكون سائساً لمن دونه، بتفويض من الله. وعلى العكس «فاذا أذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها»[3]، فتخرج السلطة من أيديهم. فالسياسة والفضائل الخلقية اذن مرتبطة بعضها ببعض، والارادة الالهية هي التي تهيمن على جميع الأحداث.

في اعمار الدولة

ويشبّه ابن خلدون تطوّر الدولة بنمو الأشخاص. فكان لها «عمر طبيعي» شبيه بعمر الأشخاص، يعادل ثلاثة أجيال كلّ منها لا يعدو الاربعين عاما. يتميز الجيل الأول بخشونة البداوة وحرارة العصبية، والثاني بفتور هذه الروح وخمودها التدريجي والتخاذل في الالتفاف حول الحاكم وتدعيم سلطته، والثالث بانحلال روح العصبية كلياً وزوال روح المدافعة والنجدة التي كانت درع الدولة المنيعة، وعندها ينتهي أجل الدول «ويتأذن الله بانقراضها»[4].

ومن الناحية السياسية، يمكننا أن نميّز بمزيد من الدقة بين أطوار خمسة تمر بها الدولة:

الأول: هو طور الظفر بالبغية، كما يدعوه ابن خلدون. وفيه تقوم السلطة على أساس متين من المدافعة والمشاركة في الحكم الذي تقضي به العصبية.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٣٠.

(٢) المقدمة، ص ١٤٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٤.

(٤) المقدمة، ص ١٧١.

الثاني: هو طور الاستبداد، وفيه يأخذ الحاكم بالاستئثار بالسلطة دون أبناء عشيرته، فتضعف الرابطة العصبية، ويحل التغالب محل التعاضد الذي اتصف به الطور الأول.

الثالث: طور الفراغ والدعة، الذي ينصرف فيه الحاكم لقطف ثمرات الحكم، من تحصيل المال وطلب الجاه، فيجبي الضرائب ويشيد المباني والهياكل، ليباهي بها الأقران من الملوك.

الرابع: طور القناعة والمسالمة، وفيه يكتفي الحاكم بما بناه الأولون واقتفاء أثرهم دون أي تجديد.

الخامس: طور الاسراف والتبذير، وفيه يعمد الحاكم الى تبذير الأموال العامة على بطانته وفي طلب ملاذه وملاذ أتباعه. فيتفشى الانحلال في جسم الدولة، ويتفرّق الأعوان من حول الملك ويتخاذلون عن نصرته، فما تلبث الدولة أن تصبح لقمة سائغة لموجة جديدة من الغزاة[1].

خلاصة

تنطوي فلسفة ابن خلدون الاجتماعية والسياسية والتاريخية على ضربين من الحتمية، حتمية طبيعية ناجمة عن العوامل الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية التي مرّ ذكرها، وحتميّة الٓهية مرتبطة «بالتدبير الالهي» الذي يؤذن بابتداء طور جديد وزوال طور قديم. وحتى الجدارة بتسلّم مقاليد الحكم، كما رأينا، أو بانتزاعها مرهون بالارادة الالهية. «فالسياسات والملك»، كما يقول، «هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم. وأحكام الله في خلقه وعباده انما هي بالخير والصلاح... وأحكام البشر انما هي من الجهل والشيطان، بخلاف قدرة الله سبحانه تعالى وقدره، فانه فاعل للخير والشر معاً ومقدر لهما، أذ لا فاعل سواه»[2].

هذا الانفراد بالقدرة والفعل كان، كما رأينا في نقد الغزالي للفلاسفة في باب تلازم الاسباب الطبيعية، أحد بنود حملته على الفلاسفة الطبيعيين. ومع أن الغزالي اكتفى بالشواهد الطبيعية والصناعية على انفراد الله بالفعل وأنه «لا فاعل سواه»، فقد أعطى ابن خلدون هذه الحتمية الالهية طابعاً اجتماعياً وسياسياً جديداً. فالأحداث البشرية وتطور المجتمعات مرهونة بهذه الارادة التي تنزل العوامل الطبيعية منها بمنزلة الظروف والملابسات التي تقترن بها هذه الارادة أو تتحكم فيها.

* * *

(١) المقدمة، ص ١٧٥ - ١٧٦.
(٢) المقدمة، ص ١٤٣.

الفصل الحادي عشر

التيارات الفكرية الحديثة والمعاصرة

١ ـ انبثاق الروح التجديدية : جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده

على عتبة العصر الحديث

أتاح التوفيق النهائي بين الفلسفة والشريعة على يد الحكماء الاشراقيين مكانة راسخة للفلسفة في بلاد الفرس، ومهد الطريق امام حركة «التجديد» في سائر البلاد الاسلامية. ومما يشهد على اتصال حلقات الفكر الاسلامي، لا سيما في شكله الشيعي، قيام طائفة كبرى من الفلاسفة الدينيين دفعوا بالتراث الاشراقي قدما، حتى بلغ ذروته في نتاج صدر الدين الشيرازي، اعظم ممثلي هذا التراث في العصور الحديثة. ولقد كان أول مفكر مجدد اصيل في تاريخ الاسلام الحديث، جمال الدين الافغاني، وليد هذا التراث نفسه الى حد ما، وبشير روح التحرر الجديدة التي نقلت العالم الاسلامي الى رحاب القرنين التاسع عشر والعشرين.

ولد جمال الدين في ايران، او كما جاء في رواية منسوبة اليه، في أساد أباد من اعمال الافغانستان، سنة ١٨٣٩/١٢٥٥[1]. ثم انتقل مع افراد عائلته الى قزوين، ومنها الى طهران، حيث درس على اقاصيد صادق، اشهر علماء الشيعة آنذاك في طهران. ومن طهران انتقل الى النجف في العراق، احد المراكز الشهيرة للدراسات الدينية الشيعية، وقضى هناك اربع سنوات يدرس على العلامة والبحاثة الشهير مرتضى الانصاري. وفي سنة ١٢٧٠/ ١٨٥٣ وفد على الهند، حيث تحول الى دراسة العلوم الاوروبية. وفي السنين اللاحقة طوّف في ارجاء المعمورة، فزار الحجاز فمصر فاليمن فتركيا فروسيا فانكلترا ففرنسا. وأشهر رحلاته هذه زيارته

---

(١) راجع : لطف الله خان، جمال الدين الاسادابادي، ص ٤٩ وما يلي. قارن : محمد رشيد رضا، تاريخ الاستاذ الامام ١، ص ٢١.

الاولى لمصر سنة ١٢٨٦/١٨٦٩، وانتقاله منها بعد اقامة قصيرة الى اسطمبول. ولقد كان استقباله في اسطمبول بادىء الامر حارا، الا ان الوشاية والغيرة لم تلبثا ان تسببتا باقصائه عن العاصمة العثمانية، فعاد سنة ١٢٨٨/١٨٧١الى مصر، وأقام فيها مدة ثماني سنوات، اخذ في غضونها تأثيره الفكري والسياسي على المفكرين المصريين يؤتي ثماره. وكانت حلقات تدريسه تضم كتّاباً بارزين كأديب اسحاق، وسياسيين كعرابي باشا، وكثيرين سواهما. وكان المع تلامذته واخلص زملائه الركن الثاني للحركة التجديدية في الشرق الادنى، الشيخ محمد عبده.

الدعوة الى الوحدة الاسلامية

ومن رحلاته المشهورة الاخرى زيارته لباريس، حيث باشر سنة ١٣٠٢/١٨٨٤، بالتعاون مع محمد عبده، في اصدار جريدة ثورية هي «العروة الوثقى»، نادى فيها بوحدة جميع المسلمين، ودعا إلى احياء الخلافة. وفي باريس اجتمع بالفيلسوف والمؤرخ الفرنسي ارنست رينان الذي سبقت الاشارة الى كتابه الشهير عن ابن رشد، وترك انطباعا قويا عليه. ويقول رينان انه حينما كان يحادث جمال الدين، كان يشعر بأنه كان يتحدث الى اصدقاء قدماء الف صحبتهم، ويستمع مرة ثانية لتلك الدعوة الى التذرع بالعقل وبحرية الفكر التي كان قد اطلقها ابن سينا وابن رشد قبل ذلك بعدة قرون[١] وسنة ١٣٦٠/١٨٩٢ عاد جمال الدين ثانية الى اسطمبول، فلقي حظوة كبرى عند السلطان عبد الحميد، الذي ادرك آنذاك ما لمفكر وداعية عظيم نظير الافغاني من اهمية بالنسبة الى حركة الوحدة الاسلامية التي كان السلطان يتزعمها آنذاك. الا ان رفقة السلطان والعلامة لم تسفر عن شيء، بحكم العداوات والخلافات العميقة التي كانت تباعد بين اجزاء العالم الاسلامي. وفي سنة ١٣١٥/١٨٩٧حضرته الوفاة، نتيجة مضاعفات ناجمة عن عملية في حلقه. وفي بعض الروايات انه مات مسموما[٢].

كان الافغاني، كما يتبين من هذه السيرة المختصرة رجلا ثوريا، ألهبته حمية دينية حارة لتحرير الشعوب الاسلامية ورفع شأنها، وكانت رحلاته الاوروبية قد ابرزت له ما اتصفت به هذه الشعوب من الجهل والتخلف. وقد جسدت رفقته المشؤومة للسلطان عبد الحميد حلمه بخلافة اسلامية شاملة، متحررة من ربقة الحكم الاجنبي. وعلى الرغم من انهيار هذا الحلم، فان الزخم الفكري الذي مد به مشروع الجامعة الاسلامية وحركة التحديث، تجلى في نشاط اتباعه، لا سيما محمد عبده، الذي سنتطرق اليه بعد قليل.

التصدي للمذاهب الالحادية

وعلى الجملة، فان الافغاني لا يبرز كمفكّر نظامي او متكلم فذّ. فمؤلفه المنشور الوحيد، «الرد على الدهرية» الذي كتبه اصلا بالفارسية، مؤلف ظرفي ينقصه العمق والتبحر اذا قيس

---

(١) رشيد رضا، تاريخ الاستاذ، ص ١٣٩.
(٢) لطف الله خان، الأفغاني، ص ١١٨ والمرجع السابق، ص ٩١.

بامثاله من المؤلفات الجدلية . وعلى الرغم من انه يصوب نباله الكلامية ، في هذا الكتاب ، ضد «النتشرية» (الفلسفة الطبيعية) الانتقائية التي اخذ بها أحمد خان (توفي ١٨٩٨/١٣١٦)-وكان قد التقى به اثناء زيارته الى الهند سنة ١٨٨٩/١٢٩٧ - فقد كان يقصد الى أبعد من ذلك . فمن بين الماديين أو «الدهريين» الذين تعمد مهاجمتهم ديمقر يطس وداروين ، بداعي انكارهم لوجود الله تصريحا او تلميحا[1] .

وبعد ان يبطل الافغاني الفلسفات المادية والدهرية والملحدة ، يعمد الى التدليل على الدور العظيم الذي لعبه الدين في ميداني المدنية والرقي . لقد علّم الدين الانسان ثلاث حقائق كبرى : (أ) الطبيعة الروحية او الملائكية في الانسان ، التي جعلته اشرف المخلوقات ، (ب) ايمان كل طائفة دينية بتفوقها على سائر الطوائف الاخرى ، (ج) التحقق من ان حياة الانسان الدنيا ان هي الا تمهيد لحياة اخرى ، في عالم لا حزن فيه ولا ألم ، لا بد للانسان ان يلحق به آخر الامر .

فالحقيقة الاولى حملت الانسان على الترفع عن الانقياد لميوله البهيمية ، والعيش بسلام ووئام مع اقرانه ، والتحكم بغرائزه الحيوانية ، وادت الثانية الى التنافس المحمود بين الامم . فبمقدار ما تلتزم الامم بهذه الحقيقة ، يتاح لها الترقي في معارج التقدم والسعي وراء المعرفة والابداع في الصنائع التي هي من مقومات المدنية . أما الحقيقة الثالثة فقد ولدت في نفس الانسان الجنوح نحو عالم اسمى لا بد من ان يلحق به آخر الامر ، ويطهر نفسه من الشرور والاحقاد التي نزع اليها بالطبع ، ويعيش بحسب مقتضيات السلام والعدل والمحبة .

كذلك غرس الدين في نفوس ابنائه ثلاث خصال : الاولى الحشمة التي تحصنهم من ارتكاب القبائح ، وتحملهم على التوبة ؛ والثانية الامانة التي لا يقوم بناء اجتماعي سليم الا عليها ؛ والثالثة الصدق الذي يستحيل قيام الاجتماع البشري بدونه .

فاذا تصفحنا تاريخ الامم الكبرى في ضوء هذا التحليل ، تبين لنا ان عظمتها انما كانت منوطة بالتحلي بهذه الخصال . وهكذا نرى ان اليونان ، وهم شعب قليل العدد ، استطاعوا بفضل هذه الخصال ان يقاوموا امبراطورية كبرى هي المملكة الفارسية ، وان يتغلبوا اخيرا عليها[2]. الا ان المذهب الدهري الذي دعا اليه أبيقورس ، وفلسفة اللذة التي اقترن بها ، ما ان قوّضا أسس العقيدة اليونانية ، والايمان بكرامة الانسان ومصيره السماوي ، حتى تفشى الاستهتار والفساد في طبقات هذا الشعب وأدى الى انهياره ووقوعه تحت حكم الرومان .

كذلك قدماء الفرس الذين كانوا أصلاً شعباً عريقاً ، عاثت تعاليم مزدك فسادا في طباعهم ، فأصيبوا بالانحلال الخلقي والاجتماعي مما ادى الى خضوعهم لحكم العرب .

والامة الاسلامية ذاتها قامت اصلاً على اسس دينية وخلقية راسخة ، الا ان قيام الدهرية في مصر وبلاد الفرس في القرن العاشر ، تحت ستار الباطنية (الاسماعيلية) ، لم تلبث ان قوضت

---

(١) الرّد على الدهريّين ، ص ١٥ وما يلي .

(٢) المرجع ذاته ، ص ٤٧

اسس العقيدة، وزرعت بذور الشك في نفوس المسلمين، واباحت لاتباعها الخروج عن التكاليف الدينية والزواجر الخلقية، زاعمة ان هذه التكاليف والزواجر انما وضعت من اجل ضعاف العقول. وما ان فقد المسلمون شكيمتهم الخلقية، حتى دب الضعف في نفوسهم فاستطاعت «جماعة من قزم الافرنج»[1] ان يكتسحوا بلادهم يقيموا فيها نحو مائتي سنة. وبعد ذلك بقليل تمكنت جحافل جنكيز خان من ان تجتاح البلاد الاسلامية وتدمر المدن وتهدر دماء سكانها.

وفي اعقاب سقوط الامبراطورية الرومانية، كان الفرنسيون قد ضربوا بسهم وافر من التقدم في ميدان الاداب والعلوم واصبحوا اعظم أمة في اوروبا. الا ان القرن الثامن عشر حمل الى تاريخهم الحضاري تبدلا جذريا. فقد احيا فولتير وروسو ابان هذا القرن، باسم الاستنارة العقلية والعدالة الاجتماعية، المذهب الدهري الذي وضعه ابيقورس. فانكرا المعتقدات الدينية وانزلاها منزلة الخرافات، وجحدا وجود الله، واقاما مكانه آلهة العقل. وكان من جراء هذه الاضاليل، اندلاع تلك الفتنة التي تعرف بالثورة الفرنسية، والتي لم يستطع نابوليون نفسه ان ينقذ بلاده من ويلاتها. ورافق هذا الانهيار والتفسخ كوارث اشد وادهى ادت الى استفحال خطر الاشتراكية وسقوط فرنسا تحت الاحتلال الالماني حتى كاد مجدها أن يصبح أثراً بعد عين[2]

ويختم الافغاني هذه التأملات في تاريخ اوروبا بتوجيه المآخذ الخلقية والفلسفية نفسها الى العدميين (النهيلست) والاجتماعيين (السوسيالبست) والاشتراكيين (الكمونيست)، كما يدعوهم على التوالي. فبحجة مساعدة الضعفاء والمساكين، نادى جميع هؤلاء بإلغاء الامتيازات الانسانية كافة، واباحة كل الممتلكات. وكم سفكوا من دماء وأثاروا من فتن باسم العدالة والمساواة! وقد بنوا مناهضتهم للدين والملكية الخاصة على اساس ان كل الممتلكات منحة من الطبيعة واختصاص انسان ما بها دون سواه خرق «لشرعة الطبيعة». ويختم بقوله ان دعاتهم ناشطون في انحاء اوروبا؛ لا سيما في روسيا، فاذا استتب لهم الامر فالجنس البشري مهدد بالانقراض. «أعاذنا الله من شرور أقوالهم واعمالهم»[3]

مقومات الدعوة الافغانية

هذا التحليل للعوامل الدينية والخلقية الفاعلة في نشوء الامم وانحطاطها يتصف بالانسجام وبالحمية الدينية التي تعمر جوانبه. ومن الغريب ان «الطبائعيين» او الدهريين الذين يهاجمهم الافغاني هم الفوضويون والاشتراكيون الاوروبيون واسلافهم من المفكرين المتحررين الذين نشطوا في فرنسا قبيل الثورة الكبرى. ومع انه يذكر في «العروة الوثقى» انه قصد الى الرد على «النتشريين» الهنديين، فهو لا يذكرهم بالاسم في صلب الكتاب. والاستنتاج البديهي هو

---

(١) يعني الصليبيين.
(٢) الرد على الدهريين، ص ٥٩.
(٣) المرجع السابق، ص ٦٢.

ان الافغاني اراد ان يدحض النزعة «الطبيعية» كنظرية عامة، والتدليل من خلال ذلك على ان موقف «النتشريين» موقف متهافت نظريا.

ومن الخواص الطريفة لهذا التحليل، الفلسفة التاريخية التي بناه عليها، ودور العقيدة الدينية في ترقي البشر. ومع ذلك، يرد الافغاني الدين الى نظام عقلي من المعتقدات الخالية من أي محتوى غيبي. فالاعتقاد الديني الاصيل يجب ان يبنى، في عرفه، على البراهين القويمة والادلة الصحيحة، لا على تقليد الاباء والاخذ بظنونهم واوهامهم[1]. وميزة الاسلام انه يأمر اتباعه ان لا يسلموا بأي مذهب لا يقوم عليه دليل، وان لا ينقادوا للاوهام والوساوس، قال: «هذا الدين يطالب المتدينين بأن يأخذوا بالبرهان في اصول دينهم، وكلما خاطب خاطب العقل، وكلما حاكم حاكم الى العقل. تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة، وأن الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة واهمال العقل وانطفاء نور البصيرة»[2].

وعنوان تفوق الاسلام على سائر الاديان الاخرى، من البرهمية الى المسيحية والزرادشتية، يكمن في أن عقائده الرئيسية قابلة للبرهان العقلي وخالية من اي عنصر غيبي. ومن البين ان الافغاني مفكر عصري في نظرته تلك الى طابع الدين العقلي. ومن الواضح ايضا انه ينكر المفهوم التقليدي للجانب الغيبي في العقيدة الدينية، كما عبر عنه الحنابلة والاشاعرة والمتصوفة بوجه خاص. بل ان المعتزلة انفسهم وهم عقليو الاسلام الاولون، ما كانوا ليسلموا بهذه الادعاءات المتطرفة. ومع ذلك، فنزعته العقلية لم تدفع به، كما دفعت ببعض المفكرين المسلمين، من ابن الراوندي حتى أبي العلاء، الى انكار العقيدة الدينية جملة لتعارضها مع العقل، بل خلافا لذلك، بقي كما يتبين من عرضنا هذا، واعيا كل الوعي لأهمية الدين، كعامل جوهري في تركيب الخلق الفردي الفاضل او في بناء الحضارة البشرية. وهكذا «فعقلية» الاسلام وبعده الحضاري (وقد جردا من كل عنصر غيبي) أصبحا من المطالب الرئيسية في تأويل الاسلام تأويلاً جديداً في القرن العشرين.

٢. من الافغاني إلى محمد عبده

التقى الافغاني، في اثناء زيارته الثانية لمصر سنة ١٢٨٨/١٨٧١، بمحمد عبده، العالم الذي كتب له ان يصبح اعظم اتباعه في بلاد الشرق الادنى، والمروج الأكبر للعنصر الديني في تعليمه. ولد محمد عبده سنة ١٢٦٦/١٨٤٩ في محلة نصر بمصر، ومنها انتقل الى طنطا، حيث تابع دراسته الادبية والدينية على الطريقة التقليدية[3]. وكان في اول الامر ينفر من الدراسة، لكنه التقى في طنطا بالشيخ درويش معلمه الاول، فترك هذا ابعد الاثر في نفسه. وسنة ١٢٨٣/١٨٦٦ دخل الازهر، اعظم المراكز القديمة للدراسات الاسلامية، ولازمه مدة اربع سنوات. الا انه

(١) المرجع ذاته، ص ٨٣.
(٢) المرجع السابق، ص ٨٤.
(٣) راجع: رضا، تاريخ الاستاذ الامام، ١، ص ٢١ وما يلي.

سرعان ما أصيب بخيبة امل، سببها المناهج التقليدية، والاساليب التعليمية البالية المتبعة فيه، وكان النقص الاكبر في البرنامج اغفال علم الكلام والفلسفة. ولما كان الافغاني قد نشأ في بلاد الفرس حيث كان لهذين العلمين شأن كبير، فقد بدأ محاضراته العامة في مصر بهذين الموضوعين، وكان تدريسهما يعتبر في الازهر بدعة من البدع[1]. وقد شعر محمد عبده منذ البدء، بميل قوي نحو استاذه الاجنبي، الا انه قبل ان يقدم على دراسة مثل هذه المواضيع الخطرة، اراد الاستئناس برأي استاذه الاول الشيخ درويش، فكان ان بدد هذا الشيخ الصوفي مخاوفه، واكد له ان الحكمة والعلم هما افضل السبل الى معرفة الله وعبادته. وان الجهلة والفاسقين، وهم شر اعداء الله، يعتبرون دراسة هذه المواضيع بدعة.

كانت المواضيع التي درسها محمد عبده على استاذه الافغاني تشمل المنطق وعلم الكلام والفلك والالهيات، في شكلها الاشراقي خاصة. والى جانب هذه المواضيع التجريدية، بث هذا الاستاذ الفذ في صدر تلميذه روحا اجتماعية كانت ميوله الصوفية الاولى قد طمستها او كادت. وكان الاقبال على الشؤون المدنية والسياسية نادرا جدا في مصر حتى ذلك التاريخ، بداعي التخاذل العام وغياب المؤسسات البرلمانية. فلم يقتصر الافغاني على بعث الرغبة في التعبير الحرّ في تلامذته، بل تزعم حركة التحرر الوطني والفكري في مصر. وقد رأى فيه محمد عبده رائد النهضة الفكرية غير المنازع في مصر الحديثة[2]. واستطاع الافغاني بفضل ميوله الصوفية الخاصة، ان يحرز ثقة تلميذه هذا، ويوقظه من ذلك السبات الذي كثيرا ما تولده الصوفية، في ذوي النفوس الضعيفة. وقد اشار مدون سيرته وتلميذه المعروف الشيخ محمد رشيد رضا، مع ذلك، الى الدور الذي لعبه معلمه الصوفي الاول الشيخ درويش، في حمله آخر الامر على التحول الى حياة الخدمة العامة في الميدان الاجتماعي، واقناعه بان الصوفية انما كانت اعداداً لهذه الحياة[3].

على ان محمد عبده وجد نفسه، انطلاقا من محاضراته العامة الاولى، على خلاف مع العلماء المحافظين الذين اتهموه بالتنكب عن جادة التقليد. وكان اقبال التلاميذ على محاضراته في الازهر عظيما، الا ان المواضيع الفلسفية والخلقية وحتى الكلامية التي كان يتطرق اليها، لم تلبث ان اثارت حفيظة الاساتذة المحافظين في تلك الجامعة القديمة. ولم تكن معالجته لهذه المواضيع نظرية او جامعية مجردة؛ بل حاول في محاضراته على «مقدمة» ابن خلدون مثلا، ان يطبق مبادىء فلسفة هذا المؤرخ على الوضع القائم في مصر، وان يبث في طلابه روحا جديدة من الاستقلال والتفكير الحر.

ولا تهمنا سيرة هذا المفكر الفذ، ولا نشاطه في الميدان الاجتماعي الا بقدر. فمن تحرير

---

(١) يقول محمد رشيد رضا ان فلسفة اليونان والعرب كانت تدرّس في بلاد الفرس، بينما كانت غير معروفة تقريبا في البلاد العربية، كمصر والشام. راجع: تاريخ الاستاذ، ١، ص ٣٩ و٧٩.

(٢) تاريخ الاستاذ، ١، ص ٣٨ و٧٤ و٧٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٧ و١٣٣.

الجريدة الرسمية، الى عضوية المجلس الثقافي، ومن هيئة الازهر الادارية الى منصب المفتي الاكبر للديار المصرية، استطاع، من خلال المناصب التي تقلب فيها، ان يلعب دورا هاما في النهضة الفكرية والدينية التي انطلقت في مصر الحديثة. واهم حدثين في حياته على الصعيد الفكري كانا اشتراكه في تحرير «العروة الوثقي» سنة ١٨٨٤/١٣٠٢، وتوليه في السنة التالية منصبا تعليميا في المدرسة السلطانية في بيروت. وكانت محاضراته في بيروت تتناول العلوم اللغوية والفقهية المتعارفة، الا انه كان الى ذلك، يدرس مواضيع المنطق والفلسفة والكلام التي كانت قد أهملت منذ زمن بعيد، كما مر معنا.

العقل والايمان في «رسالة التوحيد»

على ان محاضراته في علم الكلام، تؤلف مادة أشهر كتبه العلمية، أعني «رسالة التوحيد»، ويمكن اعتبار هذا الكتاب حلقة اخيرة في تلك السلسلة الطويلة من المؤلفات الكلامية التي كان علماء المعتزلة قد استحدثوها في القرن الثاني(الثامن). تبدأ هذه الرسالة بتعريف علم الكلام أو «علم التوحيد» كعلم يبحث في وجود الله ووحدانيته وصفاته وحقيقة الرسالة النبوية. وكان هذا العلم، كما يقول، معروفا عند الامم قبل الاسلام، ولكنهم قلما كانوا ينحون فيه نحو الدليل العقلي، فكان علماؤهم يتذرعون بالبينات الفائقة للطبيعة او الخارجة عنها، بـ«المعجزات» او الخرافات او الخطابيات. ولما جاء القرآن غير ذلك كله، فبين بصورة لا تضارع «ما أذن الله لنا؛ وما أوجب علينا ان نعمل؛ لكن لم يطلب التسليم به لمجرد انه جاء بحكايته، بل ادعى وبرهن وحكى مذاهب المخالفين وكر عليها بالحجة[1]. وبالاختصار؛ أقام العقل حكما فاصلا في اقرار اليقين، وبنى احكامه الخلقية على اسس عقلية. وهكذا «تآخى العقل والدين لاول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل، بتصريح لا يقبل التأويل» [2]. فتقرر لدى المسلمين ان العقل لا غنى عنه في التسليم بالكثير من المعتقدات، كوجود الله، وارسال الرسل، وادراك فحوى الرسالة، والتصديق بها. وتقرر لديهم ايضا ان من هذه المعتقدات ما قد يعلو على الفهم، الا انه لا يناقض العقل.

الا ان الخلافات السياسية اولا، والمجادلات الكلامية في ما بعد، لم تلبث ان شقت وحدة الصف الاسلامي. وكان اول من أذكى نار الجدل في مسائل الكلام واصل بن عطاء، الذي انفصل عن استاذه الحسن البصري، ومهد بذلك لقيام فرقة الاعتزال. وتمكن الاشعري في ما بعد من تقريب شقة الخلاف بين تمسك المعتزلة بالعقل وتزمت خصومهم (الحنابلة)، حتى اصبح رأيه يعرف بمذهب اهل السنة والجماعة[3].

اما الفلاسفة الذين ظهروا بادىء الامر، فقد اخذوا بالفكر المحض، فرحب بهم أهل

---

(١) رساله التوحيد، ص ٢٤.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٥.
(٣) المرجع ذاته، ص ٣٦.

الدين، لاتفاق اساليبهم العقلية مع ما دعا اليه القرآن، من الاخذ باسباب العقل. الا أن الموقف لم يلبث ان انقلب لسببين:

الاول، الاعجاب المفرط بفلاسفة اليونان، لا سيما افلاطون وارسطو، وتقليدهما دون تحفظ؛ والثاني زج انفسهم في المنازعات القائمة بين علماء الكلام، مما اثار حفيظة العامة عليهم. فجاء الغزالي وحمل عليهم حملة تجاوزت حدود الاعتدال، وزاد في الطين بلة استغلال طلاب الملك للاختلاف بين الفئات الفكرية والدينية المتناحرة، فأذكوا روح الشقاق بينهم. ولم يلبث الجهل والغباوة العقلية ان انتشرا، حتى ذرّ قرن العداوة ثانية بين العلم والدين، بعد ان كان القرآن قد وفق بينهما.

هذا العرض التاريخي لتطور النزعة العقلية في الاسلام لا يخلو من براعة؛ اولا لطرافته، وثانيا للنجاح الذي احرزه في ما بعد في اوساط المجددين. ومع ان الاساس التاريخي الذي بني عليه قد يكون موضع نظر، الا ان محمد عبده يمضي قدما في تطبيقه على امهات العقائد الاسلامية، فيذهب الى أن جوهر الاسلام هو معرفة الله بصفاته الذاتية «اعتمادا على الدليل، لا استرسالا مع التقليد»، كما ارشد اليه القرآن. فالتقليد يتنافى مع ما حث عليه الكتاب الكريم من النظر في عجائب الكون، واستنكار الاخذ بما اعتقده الاباء دون فحص او تمحيص.

الصفات الالهية في رسالة التوحيد

اما محتوى «رسالة التوحيد» الكلامي، فيتخذ شكلا كان قد أصبح مألوفا منذ عهد ابن سينا. فبعد ان يعالج مفاهيم الواجب والممكن والمستحيل، يتطرق الى مسألة واجب الوجود. هذا الواجب يتصف حكما بالقدم والبقاء، وانتفاء التركيب او طريان العدم والجسمانية عليه. ومن صفاته الوجودية، صفات الكمال، اعني الحياة والعلم والارادة، فضلا عن القدرة على افاضة هذه الكمالات على ما عداه من الموجودات[1]. ثم ان النظام والتدبير العجيبين اللذين نشاهدهما في الكون يشهدان على علمه وحكمته الفائقتين. وهذا العلم خلو من جميع انحاء النقص الذي يعتور علم الممكنات بداعي ما يلحقها من التغير وما تفتقر اليه من الالات. والارادة تجب له بحكم علمه، ما دام كل ما يوجد عنه من الممكنات، فانما يوجد وفقا لعلمه وعلى الوجه الذي يقتضيه. الا ان هذا المفهوم للارادة الالهية يتنافى مع مفهوم العامة لها، وهو ان الله حر في الاقدام على الفعل او الاقلاع عنه، وهذا ينافي استحالة التغير في علمه وارادته.

وثمة طائفة اخرى من الصفات التي يسندها القرآن الى الله، كالكلام والسمع والبصر، وهي صفات لا يمكن اقرارها بالرجوع الى دليل العقل وحده. الا انها ليست مع ذلك منافية لدليل العقل.

وسن البوادر الطريفة التي وقعت لمحمد عبده في سياق الكلام على العلم البشري، بادرة

---

(١) رسالة التوحيد، ص ٥٦.

يتجلى فيها تردده بين نزعة المعتزلة والفلاسفة العقلية، ونزعة «السلف الصالح» النقلية (وهي التي اعطت الحركة «السلفية» التي اطلقها هو في مصر اسمها هذا). فهو يستشهد، على غرار الغزالي، بحديث نبوي ضعيف يقول: «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا»، في تأييد موقف لا أدريّ صريح يتنافى مع نزعته العقلية التي كثر اللغط حولها. فموضوع العلم البشري، كما يقول، هو اللواحق العرضية للاشياء التي تقع تحت الادراك البشري، وقد يتيسر له التطرق من ثم الى معرفة مناشئها وانواعها والقوانين التي تتحكم بها. اما ادراك كنه الاشياء فمما لا يطاله العقل، وكذلك ادراك البسائط التي تتركب منها الاشياء. وتعليل ذلك عنده ان معرفة كنه الاشياء لا يدخل في نطاق التدبير الالهي المؤدي الى النجاة، أو التدبير البشري الرامي الى المنفعة او اللذة. فالتدبير الالهي يقضي بأن يشتغل الانسان بما يناسب مداركه، لا بما يفوق هذه المدارك. مثال ذلك ان المرء يكفيه ان يعلم من امر النفس انها موجود حي، اما هل النفس عرض أو جوهر، وهل هي مفارقة للجسم ام لا، فاسئلة لا طائل تحتها. كذلك يكفيه ان يعرف من امر الخالق انه موجود، وانه لا يشبه الكائنات، وانه ازلي حي، عالم، الخ. اما هل الصفات زائدة على الذات فيه، وهل كلامه يخرج عمّا اشتملت عليه الكتب السماوية من معان، فاسئلة لا طائل تحتها ايضا. والفلاسفة والمتكلمون الذين شغلوا انفسهم في هذه المسائل وقعوا في الادعاء والسفه[1].

القدر والعدل

ومن القضايا الاخرى، التي أثارت فريقا من المسلمين على الآخر، المسؤولية والجزاء، والحرية والقدر. فمنهم من قال قول المعتزلة ان الله ملزم برعاية الاصلح لعباده في افعاله، بينما ذهب آخرون مذهب الاشاعرة والحنابلة الى ان افعال الله لا تخضع لاي الزام. وخطأ الفريق الاول انهم نظروا الى الله نظرتهم الى عبد ينفذ اوامر سيده، بينما نظر الفريق الآخر اليه نظرتهم الى سلطان متعسف يفعل ما يحلو له دون حساب. الا ان الفريقين متفقان في ان افعاله تفصح عن حكمته وان الهوى او العبث لا يمكن ان يسند اليه، لما يتصف به من كمال المعرفة والارادة. والخلاف بين الفريقين لا يعدو في الغالب اللفظ. والفريق الاول اذ ينسب اليه الضرورة، وصف نفسه بالسفه؛ والفريق الثاني اذ ينسب اليه العبث، وصف نفسه بالجهل.

كذلك أثارت حرية الارادة جدلا لا نهاية له. والعقل السليم يشهد ان الفاعل العاقل مدرك لافعاله مختار لها، وعندما يخفق في بلوغ مأرب ما، بحكم تدخل قوة لا طاقة له على مغالبتها، يضطره التفكير الصحيح الى الاقرار بوجود قوة عليا تدبر الكون بأسره وتتحكم باحداثه. ومع ذلك فمن أنكر ان للفاعل نصيبا من المسؤولية عن الافعال التي يقوم بها، فقد أنكر

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٨ وما يلي.

مفهوم التكليف اصلا، وهذا المفهوم هو اساس الاعتقاد الديني. والمشكلة الكبرى هي تحديد الصلة بين القدرة الالهية وبين الاختيار، كصفة من صفات الفاعل العاقل. وحلها جزء من اكتناه «سر القدر» الذي نهينا عن الخوض فيه[1].

وتفترض حرية الاختيار ضرورة القدرة على التمييز بين الخير والشر. وهذا التمييز شبيه بالتمييز بين الجميل والقبيح، والنافع والضار، واللذة والالم. وجميع هذه المقولات، في رأي محمد عبده، تعرف بالبديهة، وموضوعاتها تؤلف جانبا من الوقائع التي تجري في الكون، ولا يشك في بداهتها الا الجاهل او الاحمق.

وبحكم التفاوت في مدارك البشر، تباينت قدرتهم على معرفة الله وادراك الحياة الاخرى، والاهتداء الى السبل الموصلة الى السعادة، في هذا العالم وفي العالم الآخر. لذا احتاج العقل البشري الى معين يعينه على ادراك الافعال الفاضلة والتسليم بالمعتقدات الدينية الصحيحة التي تتوقف عليها سعادته آخر الامر. وهذا المعين هو النبي.

النبوة

ويدور جزء كبير من «رسالة التوحيد» على مسألة النبوة او الوحي، وهي مسألة كانت منذ عهد الباقلاني تؤلف جزءا لا يتجزأ من المصنفات الكلامية المماثلة، ويقرر محمد عبده هنا ضرورة الرسالة النبوية وامتيازها على المعرفة البشرية، ودور المعجزات في تأييد رسالة الانبياء. وموقفه من المعجزة في قوتها التأييدية لا يختلف عن موقف المتكلمين التقليديين؛ لكنه يشدد على ان المقصود بالمعجزة، ليس بالضرورة، ما يناقض العقل، بل ما يفوقه وحسب. ولما كانت المعجزة تخدم غرضا دينيا رفيعا، فهي تختلف جذريا عن الشعوذة او السحر.

الغرض الرئيسي من الرسالة تهذيب الاخلاق، لذا كان من الخطل ان نلتمس في الكتاب الكريم اجوبة عن الاسئلة العلمية او التاريخية، كما حاول بعض نصراء الاسلام مؤخرا. فالاشارات الجغرافية والتاريخية والفلكية، الواردة في القرآن، لم يقصد منها النظر العلمي، بل التدليل على حكمة الخالق، والاعتبار الخلقي او الديني. فالقرآن كثيرا ما يحث قارئه على التفكر في عجائب المخلوقات، من حيث دلالتها على حكمة صانعها، وعلى طلب المفيد من المعارف دون سواه.

ان الاسلام هو آخر رسالة انزلها الله على محمد «خاتم الانبياء» واكملها. فهو يقر، كما لم يقر دين سواه، بثنائية الانسان، على اعتبار انه مواطن في عالمين: ديني ودنيوي، وبوجوب خضوعه لسلطة الله دون سواه، وبعدم التسليم الا بالحقائق التي يدل العقل على صحتها. وعلى هذا النحو حرر الاسلام اتباعه من ربقة السلطات السياسية والدينية الاخرى واقر حقهم بالعيش على الوجه الذي يختارونه في ضوء بصيرتهم، اضف الى ذلك انه اثبت حقهم بالتمتع بمباهج الدنيا.

---

(١) رسالة التوحيد، ص ٩١.

شريطة الا يتجاوزوا حدود الاعتدال في ذلك . وهذا التمتع يكون في بعض الاحوال جزاء لهم على طاعتهم ، بينما يكون في بعض الاحوال الاخرى ، نتيجة جدهم واجتهادهم . وقد بلغ من شمول الاسلام انه لم يدع جانبا من جوانب الحياة الروحية والخلقية والفكرية الا وشرع الشرائع المناسبة لها[1] .

بين محمد عبده وغبريل هانوتو

لسنا بحاجة الى اطالة القول في نشاط محمد عبده «الحجاجي» . فمقومات مذهبه التجديدي جميعا ترد في نطاق هذه الرسالة الكلامية ، التي تعوض ببساطتها عما ينقصهامن احاطة . الا اننا لا نستطيع اغفال ذكر اشهر محاجاته واعنفها مع غبريل هانوتو ، وزير الخارجية الفرنسية آنذاك ، الذي اثار ما دعاه «مسألة الاسلام»[2] ، اي قدرة الاسلام على مواجهة تحديات المدنية الحديثة ، وهي مشكلة ما زالت ، بعد مرور اكثر من نصف قرن ، تشغل المفكرين المسلمين حتى اليوم .

في الرد على اعتراضات هانوتو ، وسواه من نقدة الاسلام الاوروبيين ، يتذرع محمد عبده ، على غرار الافغاني ، بالجواب الرسمي الذي اخذ به نصراء الاسلام ، اي ضرورة الفصل البات بين الاسلام والمسلمين ، بين مجموعة المعتقدات والعبادات التي كانت عنوان نهضة البشرية في القرن السابع ، وسلسلة القلاقل السياسية والعسكرية التي حطمت وحدة الشعوب الاسلامية،السياسية والدينية . ان التصدع الذي اصاب هذه الوحدة من الداخل سببه العناصر الاجنبية التي تسللت الى صلب الخلافة في العصر العباسي ؛ وانحطاط الاسلام اليوم ليس الا حلقة في سلسلة من الاحداث التي بدأت بظهور الاسلام ، وبلغت ذروتها بعد قرن واحد ، في حقبة من التقدم لا نظير لها في تاريخ البشر . ففي زمن كانت فيه اوروبا تعيش في ظلمة حالكة ، كان الشرق يشع بنور التسامح والانطلاق الفكري ، الذي لم يلبث ان امتد عن طريق الاندلس الى اوروبا الغربية[3] .

وهو يجيب عن الادعاء بأن الاسلام ، نظرا الروح الجبرية التي بثها في معتنقيه ، قام عقبة في وجه تقدم الشعوب الاسلامية ، بقوله اولا ان الجبرية بأشكالها المختلفة ليست وقفا على الدين الاسلامي،وثانيا ان الاسلام قد اقر حرية الاختيار والكسب ، في ما يقرب من ٦٤ آية ، على الرغم من تأكيده على هيمنة السلطة الالهية على كل ما يجري في الكون . كذلك انكر النبي محمد والصحابة ما تنطوي عليه الجبرية من اتكال وتخاذل . الا ان تسرب العناصر الاجنبية الى صميم الاسلام ، وانتشار حلقات الدراويش ، ادخلا في روع العامة من المسلمين ، ان التسليم بالجبر من مقومات الدين[4] .

---

(١) رسالة التوحيد ، ص ١٣٨ .

(٢) وذلك سنة ١٩٠٠ في : Journal de Paris ، بعنوان : « وجهاً لوجه مع الاسلام والمسألة الاسلامية » .

(٣) الاسلام دين العلم والمدنية ، ص ٥٣ وما يلي و٦٠ و١٣٨ وما يلي .

(٤) الاسلام دين العلم والمدنية ، ص ٥٩ وما يلي .

ومن القضايا الاخرى التي اثارها هانوتو، ان انفصال السلطة الروحية عن السلطة الزمنية في المسيحية ؛ أي بين ما لله وما لقيصر، قد فتح الباب واسعا امام تقدم الشعوب الاوروبية، في حين ان الترابط الحتمي بينهما في الاسلام ادى الى جمود الشعوب الاسلامية . ان جواب محمد عبده اصبح المثال الذي احتذاه نصراء الاسلام منذ ذلك التاريخ . ومؤداه التأكيد على الوحدة العضوية في النظرة الاسلامية الى الكون، واعتبار هذه الوحدة دليلا على تفوق الاسلام الذي يرفض هذا الفصل الاعتباطي بين الروحي والزمني . ولما كان الاسلام «دين الفطرة» لم يكن شعاره «اعطاء قيصر ما لقيصر وما لله لله»، بل اخضاع قيصر لله ومحاسبته على ما يأتيه من الافعال الحسنة والسيئة[1] . والاسلام خلافا للمسيحية، لا يأمر اتباعه بالانقطاع عن الدنيا، ونبذ ملاذها جميعا، بل هو يقرر ان «صحة الابدان مقدمة على صحة الاديان»، ولذا اباح التمتع بالطيبات من الرزق، من مأكل ومشرب وزينة ومنكح، على شريطة الاعتدال والوقوف عند الحدود الشرعية[2] .

٣. من محمد عبده إلى رشيد رضا

كان اشهر تلامذة محمد عبده واتباعه الشيخ محمد رشيد رضا (ت ١٣٥٤/١٩٣٥) . ولد في طرابلس بلبنان، ثم هاجر الى مصر سنة ١٣١٥/١٨٩٧ بغية طلب العلم على محمد عبده . ومع انه كان يميل اصلا الى التصوف، الا ان مطالعة «العروة الوثقى» الهبت حماسته لاصلاح الاسلام وتجديده، وهو الهدف الذي كان الافغاني ومحمد عبده قد جعلاه المطلب الوحيد الجدير بالمسلم الاصيل في العصور الحديثة . وقد تجلى نشاطه التأليفي في تأسيسه سنة ١٨٩٨ لمجلة «المنار» التي وقفها على الدعوة الى الاسلام والتأكيد على الجوانب الخالدة في رسالته . ويمكن اعتبار هذه المجلة بمثابة التكملة «للعروة الوثقى» التي كانت قد توقفت في اواخر السنة الاولى لصدورها . وجرت «المنار» على غرار «العروة» وراحت تنادي بالوحدة الاسلامية وباقامة امبراطورية اسلامية واحدة، على رأسها السلطان العثماني . وكان اساس المنهج الاسلامي الذي تبنته «المنار» التأكيد على صحة المعتقدات الاسلامية المطلقة، فضرورة العودة الى الصراط المستقيم الذي نهجه «السلف الصالح»، الذين كانوا يستنيرون بالقرآن والحديث قبل انتشار البدع والاهواء .

هذه الدعوة «السلفية» لم تحتو على عناصر جديدة لم يناد بها ابن تيمية في القرن الرابع عشر او الافغاني ومحمد عبده في التاسع عشر . فقد كانت في أبلغ اشكالها اعادة لنداء الحنابلة الجدد بضرورة العودة الى طرق السلف القويمة، وقد صيغت بعبارات اشد انسجاما مع الظروف السياسية والثقافية التي عايشتها الشعوب الاسلامية في اواخر القرن الماضي، ومازالت اصداؤها تدوي في الاوساط الفكرية المعاصرة في مصر وفي سائر انحاء العالم الاسلامي .

---

(٢) المرجع ذاته، ص ٧٧ .

(٣) المرجع ذاته، ص ١١١ وما يلي .

٤ ـ الوضع الفلسفي اليوم

المناهضة الفكرية للغرب

عالج الافغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا ، كل على طريقته ، مشكلة التجديد ، واستخلصوا العناصر الباقية في النظرة الاسلامية الى الحياة في عصر متطور هيمنت عليه مناحي الفكر الغربي. ومع ان كلا منهم تلقى تأثير الافكار الغربية، فقد بقي في صميم نظرتهم التجديدية هاجس من الارتياب بالثقافة الغربية وبتفوق النظرة الاسلامية الى الحياة.

وقد هيمن على الفكر التجديدي في العقود الثلاثة الاخيرة من القرن الحالي تلك الروح المناهضة للغرب بذاتها. ففي كثير من الاحوال، يبدو الجيل الجديد من المجددين اكثر تطرفا، وان كانوا اقل تبحرا. لكنهم بصورة عامة يواصلون المجهود النظري نفسه الذي استهله هؤلاء الرواد، ويبسطون القضايا الكبرى ذاتها التي رسموا خطوطها في كتاباتهم الأصيلة.

سيد قطب والغرب المسيحي

من العبث سرد اسماء جميع المفكرين المعاصرين، او جلّهم، ممن اقتصر نشاطهم على تعميم المسائل التي عالجها المفكرون الاصيلون الذين اتينا على ذكرهم. فسيد قطب ومحمد البهي يمثلان التيار المناهض للغرب في الشرق الادنى اليوم. ففي كتابه «الاسلام ومشكلات الحضارة» (١٣٨٣/١٩٦٣) ينطلق سيّد قطب من حكم له على الحضارة الغربية، هو انها فشلت فشلا ذريعا في حل مشكلات الانسان الحديث، وذلك نتيجة التزامها بالمثال الروحي الاجوف الذي اقامته المسيحية نموذجاً للحياة وتبشر به؛ في حين ان الاسلام وحده، بحكم نظرته الشاملة الى الحياة في كلا جانبيها الروحي والزمني، قادر على تأمين النجاة للانسان المعاصر. فالفصل المصطنع بين جانبي الحياة الديني والعملي لا اساس له في الاسلام. وحتى النزاع بين العلم والدين الذي هو من سمات الحضارة الغربية، لا اثر له في الاسلام. فالاسلام كان دوما والعلم على وئام، بل هو الذي مهد لانطلاق الروح العلمي في العصور الوسطى. الا ان المفاسد التي نجمت عن سوء توجيه هذا الروح في العصور الحديثة، ان في الصناعة او التكنولوجيا او الاقتصاد او علم الحياة، لم تكن من صنع الاسلام.

محمد البهي ودعاة الثقافة الغربية

ان مآخذ محمد البهي في كتابه «الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» (١٩٧٥) أعنف لهجة، فهو لا يستهدف اعداء الاسلام الغربيين فحسب، بل يتناول كذلك دعاة التحرر والتجديد من المسلمين، من محمد اقبال حتى طه حسين، ممن يتهمهم بالخنوع للغرب، فقد حاول الاول تأويل الاسلام في ضوء مقومات الفلسفة الغربية، بينما

اخضع الثاني دراسة الشعر الجاهلي (١٩٢٦) للاساليب النقدية المعتمدة لدى العلماء الغربيين، فقوض بذلك الدعائم الادبية والدينية التي يقوم عليها الفكر الاسلامي. ويندد البهي على صعيد آخر، بالعلمانيين، من علي عبد الرازق حتى خالد محمد خالد، لانهم شوهوا طبيعة الاسلام او اساءوا تأويله، وهو الذي لا يقر، كما رأينا، التمييز بين جوانب الحياة الدينية والمدنية، وفي رأيه ان نزعتهم العلمانية هذه مستوحاة، آخر الامر، من المفاهيم الغربية او المسيحية المقابلة.

اعتدال العقاد بين المتطرفين

ومن دعاة التجديد المعتدلين الاديب الناقد المعروف عباس محمود العقّاد (ت ١٣٨٥/١٩٦٥)، الذي شغل مركزا ادبيا وفكريا عاليا في الاوساط الفكرية،وحافظ عليه حتى وفاته. ففي طائفة من الكتب الدينية التي صدرت له في مدى ربع قرن، تناول هذا المؤلف عددا من المشاكل الكبرى التي تواجه المفكرين المسلمين اليوم. ففي كتاب باكر له هو «عبقرية محمد» (١٩٤٣) يدافع عن النبي محمد ويرد عنه هجمات الخصوم وتجنيهم عليه، ويبرز عبقريته الخارقة في الميدان العسكري والسياسي والاخلاقي والعلمي والديني. ويحاول كذلك ان يحلل الظروف الدينية والسياسية والثقافية التي نشأ فيها الاسلام في القرن السابع، ويشرح دوره في انقاذ البشرية من الآفات التي تسربت اليها بحكم الفساد والجهل، وهو ما جعل ظهوره في تلك الحقبة مرحلة ضرورية في المخطط الالهي لانقاذ البشر.

ثم ان بعض انتقادات العقاد كانت موجهة نحو العقليين او اللاأدريين الذين يعتبرون العقيدة الدينية فضلا او وهما. وفي رأيه ان هنالك حجتين بارزتين توجهان عادة ضد اصالة العقيدة الدينية، هما: استحالة وجود الشر في عالم يهيمن عليه اله عادل قدير، من جهة؛ وطابع الخرافة الذي يغلب على بعض المعتقدات الدينية التي لا يمكن تعليلها على اساس الاختبار الحسي او البرهان العقلي، من جهة ثانية.

والعقاد في جوابه على الحجة الاولى، اي وجود الشر في العالم، يكشف بوضوح عن تفكير بعيد الغور. فوجود الشر في عالم مخلوق ضرورة منطقية، لانه يستحيل على الكائن الكامل ان يخلق نظيره في الكمال. وبالتالي كان النقص صفة ملازمة للكائن المتناهي، فكان الشر الذي نشاهده في العالم مرتبطا بهذا النقص آخر الامر. اما امتناع الله عن خلق العالم جملة، مع الاعتقال بانه اله كامل وقادر، فينطوي على تناقض منطقي، لان معنى القدرة هو اخراج المقدور الى حيز الوجود[1]. وكذلك رد الاعتقاد الديني الى الخرافة فان فيه شيئا من التمحل، لان نقاد الاعتقاد الديني عاجزون عن كشف الغطاء عن كل ما في الكون من أسرار، او عن تقديم بديل للدين يؤدي المهمة الثقافية والخلقية ذاتها التي اداها الدين في تاريخ البشر.

---

(١) حقائق الاسلام وأباطيل خصومه، ص ١١.

ان دور الدين الرئيسي هو تنظيم «العلاقة بين الفرد والوجود بأسره، وميدانه يتسع لكل ما في الوجود من ظاهر وباطن، ومن علانية وسر، ومن ماض ومصير، الى غير نهاية»[1] . ويلزم عن ذلك ان امتيازَ دين ما على دين آخر منوط بشموله وسمو عقائده وشعائره . فاذا وجدنا ديانة تفصم بين مطالب الروح ومطالب الجسد، بين السماوي والأرضي، فتلك الديانة لا تبلغ شأو ديانة تنظر الى الحياة نظرة شاملة. وهذا بالفعل عنوان امتياز الاسلام على المسيحية والوثنية.

الوجودية والشخصانية

ويعكس فريق آخر من المفكرين العرب المعاصرين التيارات الفلسفية في الغرب . فمن الوجوديين، لعل عبد الرحمن بدوي في مصر ورينه حبشي في لبنان المع مفكري اليوم . فقد تناول بدوي في «الزمان الوجودي» (١٩٣٤) وفي «دراسات في الفلسفة الوجودية» (١٩٦١) اهم بنود الوجودية كما أولها مارتن هيديغير. فالطابع الرئيسي للوجود الزمني، في عرفه، هو الوجود في الان Dasein ،وما الاتصال الذي ينسب الى الوجود، وما يلزم عنه من امتداد في الماضي والمستقبل، غير وهم متصل برغبة الانسان في الحد من سلطان الزمان الذي يأتي على كل شيء، اي برغبته في البقاء. وهذا الاتصال خاصية من خاصيات الوجود «الماهوي»، اي الامكان المحض السابق للوجود، وحسب. فالوجود الفعلي دوما حاصل زمني في الآن، وكل ما خرج عن ذلك، فلا وجود له مطلقا . اذ كل وجود يتصور خارج الزمان هو وجود موهوم، مصدره التجريد الكاذب لعقل واهم يحاول ان يقسر الاشياء الوجودية على الدخول في قوالبه المتحجرة. ومصدر القول به محاولة الانسان القضاء على الجزع من الزمان[2] .

من هنا تتبين لنا الصلة الوثيقة بين الزمان وادراك الانسان له . فالوجود الفعلي في الزمان يلحق به قلق كوني لا مفر منه . فاذا تحقق الانسان من ذلك، تمرد على الزمان ونقضه اوفرّ منه بتزييفه او انكاره، وذلك باثبات الوجود السرمدي كضرب من الوجود الذي يتخطى الزمان. وكل ذلك عبث، لانه يفضي الى تضليل الانسان والحط من قدره، وتعليله بالاماني الكاذبة، واولى بالمرء ان يسلم بواقعه الزمني، ويواجه هذا البلاء المحتوم برباطة جأش خليقة به، ككائن حرّ.

ومن صفات الوجود الزمني الاخرى، اتحاد الوجود بالعدم فيه، اودخول العدم في تركيبه كجزء مقوم له . فالوجود الفعلي اذن عبارة عن توتر ناجم عن هذا التقابل أو التضاد بين الوجود والعدم . وعليه فالزمان هو علة اتحاد الوجود بالعدم، فكان الزمان بهذا المعنى هو الخالق[3] .

والنتيجة المنطقية لهذا التحليل الوجودي هي ضرورة حصر البحث الفلسفي في الوجود

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧ .

(٢) الزمان الوجودي، ص ٢٥١ .

(٣) دراسات في الفلسفة الوجودية، ص ٢٣٧ .

الفعلي، بدلالته الشاملة للوجود الانساني ووجود عالم التجربة الممكن، وبالتالي رفض كل تصور لاي وجود واقع وراء حدود العالم وانكار اية صلة به، اعني موضوعي الله والحياة الآخرة، في علم الالهيات وما بعد الطبيعة.

الا ان من الوجوديين في الشرق الادنى العربي من لم يجد نفسه ملزما بقبول هذه النتائج الالحادية واللامتافيزيقية للمقدّمات الوجودية. فرينه حبشي مثلا يبني على مقدمات وجودية مشابهة فلسفة «شخصانية» تعتبر العدم والموت معاً وهما وتدعو المرء الى تخطي حدود الذات المتناهية، والبحث عن الحقيقة الكاملة في ذات تتخطى الادراك العقلي وتدل عليها دلالة صريحة تجارب الانسان الكيانية، لا سيما احساسه بضعفه وتقصيره وحاجته الى العزاء. صحيح ان وجود الانسان وجود زماني، ولكن ليس على أن الزمان شر يجب التغلب عليه، او انه الضرب الوحيد من الوجود، بل بمعنى الالتزام الشخصي(engagement). وهكذا، فجوهر الوجودية هو الاقرار بحقيقة الذات، كمحور للتجربة الانسانية بكاملها، والعمل على تخطيها على نحو متصاعد، في اتجاه تجربة أسمى. والفيلسوف في نظرته هذه الى الوجود، يترتب عليه ان يقبل شاكرا جميع العناصر التي تسهل عليه ادراك هذا الوجود ادراكا شاملا، سواء اكانت مستمدة من الفكر اليوناني، أو الوسيط او الحديث.

والذي يميز هذا النوع من الوجودية عن سائر الانواع اللامتافيزيقية واللادينية هو اثباتها لاصالة التجربة الروحية، ولمقاييس القيم الماورائية او الالهية جميعها. وبهذا المعنى تستطيع «الشخصانية»، خلافا لاي شكل آخر من أشكال الوجودية، ان تكشف عن معنى او مقصد الهي كامن في التاريخ[1].

الوضعية المنطقية

وهنالك تيارات فلسفية غربية اخرى لها اتباع في الشرق الادنى العربي، منها المذهب الوضعي المنطقي. وأبرز دعاته بالعربية هو زكي نجيب محمود. ففي ثلاثة من كتبه الهامة هي: «خرافة الميتافيزيقا» (١٩٥٣) و«المنطق الوضعي» (١٩٥٧) و«نحو فلسفة علمية» (١٩٥٨)، عرض هذا الكاتب باسلوب بليغ البنود الرئيسية للمذهب الوضعي، في وسط ثقافي لم يستفق بعد من سباته التقليدي. وقد وصف زكي نجيب موقفه الفلسفي بقوله انه دعوة صريحة الى الفلسفة كي تلتزم بمقاييس المعرفة العلمية، اي ان تحدد تعابيرها بدقة وتتقيد بالاساليب المتعارفة في البحث العلمي. الا ان وظيفة الفلسفة يجب ان تفهم على وجهها الصحيح؛ فهي ليست وصف العالم الخارجي او التحليل الواقعي لمحتواه، بل مادتها الرئيسية هي الاشكال او المقولات الرمزية، رياضية كانت او غير رياضية، التي يطبقها العالم على العالم الخارجي. وعلى اساس هذه المادة، يستطيع الفيلسوف أن يحلل ويؤوّل وينسق هذه الاشكال والمقولات حتى يتأكد من مدى

(١) حبشي، فلسفة لزماننا الحاضر، ص ٢٣٧.

انسجامها المنطقي . والمدلول الدقيق الذي تؤديه الفاظنا او عباراتنا هو دوما مرتبط بالمعطيات التجريبية ، التي تتوفر فيها الدلالة عليها . على اننا ما ان نتخطى هذه المعطيات ، حتى تصبح احكامنا دون محتوى تجريبي ، وبالتالي خالية من كل معنى(١) .

التأريخ للتيارات الفلسفية

ومن الفلاسفة التقليديين ، يمكننا ذكر احد اوائل المؤلفين الذين كتبوا بالعربية بين سنة ١٣٥٠/١٩٣١ و ١٣٦٩/١٩٤٩ تاريخا منظما للفلسفة اليونانية فالوسيطة فالحديثة . كان يوسف كرم (توفي ١٣٧٩/١٩٥٩) احد الرواد الكبار في ميدان الدراسات الفلسفية المنظمة والمعلم البارز لعدد من فلاسفة الجيل الجديد . فقد بسط ، قبل وفاته بقليل ، في كتابين رئيسيين هما «العقل والوجود» (١٩٥٦) و«الطبيعة وما بعد الطبيعة» (١٩٥٩) نظرية في المعرفة وفي الوجود تعكس النظرة الارسطوطالية الواقعية المعروفة . ويدور البحث في كلا الكتابين حول قطبي التجريبية والعقلية ، فيرفضهما معا على انهما مذهبان واهيان . وخلافا لعدد من الفلاسفة المعاصرين الذين مر ذكرهم اعلاه ، يتميز يوسف كرم بحس تاريخي مرهف . فهو مستعد لان يتعلم من الفلاسفة الوثنيين والمسلمين والمسيحيين على السواء ، فينتهي بذلك الى نظرة كونية شاملة لا تضحي بأي شيء . أما اسلوبه فيعكس خاصية من خواص الفكر العربي المعاصر ، اعني النزوع الى التوفيق بين التيارات الفكرية والدينيّة المتضاربة ، القديمة منها والحديثة والوسيطة . وبهذا المعنى ، فنهجه شبيه بنهج فلاسفة العرب جميعا ، من الكندي الى ابن سينا والشيرازي ، الذين تشابكت في مؤلفاتهم شتى الشجون الفلسفية والدينية . وهكذا يبرز كمثال فذ على التراث الفكري العربي في الشرق الادنى ، بما اتصف به من حس تاريخي عميق وتعظيم لسلطة القدماء وعجز مطلق عن فصل الفلسفة عن الدين . فخليق بنا اذن ان نختم هذا التاريخ للفلسفة العربية بهذه الاشارة المقتضبة الى فلسفته معتذرين عن التطرّق الى ذكر عدد من الاعلام المعاصرين في باب الفلسفة العربية ، أمثال ابراهيم مدكور وجورج قنواتي ، وسواهما .

* * *

(٢) نجيب محمود ، فلسفة وفن ، ص ٢٦ .

أ- ثبت المراجع والمصادر العربية
(على الترتيب الابجدي)

ابن ابي اصيبعة، احمد بن القاسم، عيون الانباء. القاهرة، ١٨٨٢.

ابن باجه، ابو بكر، رسائل ابن باجه الالهية. بيروت، ١٩٦٨.

شرح السماع الطبيعي. بيروت ١٩٧٣.

ابن جلجل، سليمان، طبقات الاطباء. القاهرة، ١٩٥٥.

ابن تيمية، تقي الدين، مجموعة الرسائل. القاهرة، ١٣٢٣ هـ.

الرد على المنطقيين. بومباي، ١٩٤٩.

ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب. حيدر أباد، ١٣٢٥ هـ.

ابن حزم، ابو محمد علي، الاخلاق والسير. بيروت، ١٩٦١.

الفصل في الملل والنحل. القاهرة، ١٣١٧هـ.

ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة. القاهرة، ل. ت..

التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا. القاهرة، ١٩٥١.

ابن خلكان ، احمد، وفيات الاعيان. القاهرة، ١٩٤٩.

ابن رشد، ابو الوليد، تفسير ما بعد الطبيعة. بيروت، ١٩٣٨ ـ ٥٥.

تلخيص كتاب النفس. القاهرة، ١٩٥٠.

تهافت التهافت. بيروت، ١٩٣٠.

جوامع ما بعد الطبيعة. القاهرة، ١٩٥٠.

فلسفة ابن رشد،(فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال والكشف عن مناهج فلسفة ابن رشد،الادلة). القاهرة، ل. ت.

ابن سينا، حسين، احوال النفس. القاهرة، ١٩٥٢.

الاشارات والتنبيهات. القاهرة، ١٩٥٧ ـ ٦٠.

ابن سينا، حسين، تسع رسائل. القاهرة، ١٩٠٨.
في الفعل والانفعال. حيدر أباد، ١٣٥٣هـ.
كتاب المبدأ والمعاد. مخطوط سليمانية، رقم ١٥٨٤.
كتاب الشفاء (الالهيات). القاهرة، ١٩٦٠.
منطق المشرقيين. القاهرة، ١٩١٠.
النجاة. القاهرة، ١٩٣٨.
ابن العبري، ابو الفرج، مختصر تاريخ الامم. بيروت، ١٩٥٨.
ابن عدي، يحيى، تهذيب الاخلاق. القاهرة، ١٩١٣.
ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية. القاهرة، ل. ت.
فصوص الحكم. القاهرة، ١٩٤٩.
ابن طفيل، ابو بكر، حي بن يقظان. دمشق، ١٩٦٢.
ابن فاتك، المبشر، مختار الحكم وجوامع الكلم. مدريد، ١٩٥٨.
ابن قتيبة، عبد الله، كتاب المعارف. القاهرة، ١٩٦٩.
ابن المرزبان، بهيمنار، كتاب التحصيل. القاهرة، ١٣٢٩ هـ.
ابن النديم، محمد، كتاب الفهرست. القاهرة، ل. ت.
اخوان الصفا، رسائل. بيروت، ١٩٥٧.
الرسالة الجامعة. دمشق، ١٩٤٩.
الاشعري، ابو الحسن، الابانة عن اصول الديانة. حيد أباد، ١٩٤٨.
استحسان الخوض في علم الكلام، راجع:
R. J. McCarthy, The Theology of al - Ash'ari.
مقالات الاسلاميين. اسطمبول، ١٩٣٩ - ٤٠.
الأعسم، عبد الأمير، تاريخ ابن الريوندي الملحد، بيروت، ١٩٧٥.
الافغاني، جمال الدين، الرد على الدهريين. القاهرة وبغداد، ١٩٥٠.
ومحمد عبده، العروة الوثقى. القاهرة، ١٩٥٨.
الباقلاني، ابو بكر، كتاب التمهيد. بيروت، ١٩٥٧.
البخاري، محمد بن اسماعيل، الجامع الصحيح. ليدن، ١٨٦٢ - ١٩٠٨.
بدوي، عبد الرحمن، ارسطو عند العرب. القاهرة ١٩٤٧.
الافلاطونية المحدثة عند العرب. القاهرة، ١٩٥٥.
افلوطين عند العرب. القاهرة، ١٩٥٥.
شطحات الصوفية. القاهرة، ١٩٤٩.
شهيدة العشق الالهي. القاهرة، ل. ت.
دراسات في الفلسفة الوجودية. القاهرة، ١٩٦١.
الزمان الوجودي. القاهرة، ١٩٥٥.
البغدادي، عبد القاهر، اصول الدين. اسطمبول، ١٩٢٨.
الفرق بين الفرق. القاهرة، ١٩١٠.
البيروني، ابو الريحان، تحقيق ما للهند في مقولة. لندن، ١٨٨٧.

البيهقي، ابو بكر، تاريخ حكماء الاسلام دمشق، ١٩٤٦
التوحيدي، ابو حيان، الامتاع والمؤانسة. القاهرة، ١٩٣٩ ـ ٤٤.
الهوامل والشوامل. القاهرة، ١٩٥١.
المقابسات. القاهرة، ١٩٢٩.
الجاحظ ابو عثمان، كتاب البخلاء، ليدن، ١٨٩٨.
كتاب الحيوان. القاهرة، ١٩٠٦.
الجويني، أبو المعالي، كتاب الارشاد. باريس، ١٩٣٨.
حبشي، رينه، فلسفة لزماننا الحاضر. بيروت، ١٩٦٤.
الحلي، حسين، الباب الحادي عشر. لندن، ١٩٢٨.
الخياط، ابو الحسين، كتاب الانتصار. بيروت، ١٩٥٧.
الرازي، ابو بكر، رسائل فلسفية. القاهرة، ١٩٣٩.
فخر الدين، المباحث المشرقية. حيدر اباد، ١٣٤٣ هـ.
رضا، محمد رشيد، تاريخ الاستاذ الامام. القاهرة، ١٩٣١.
السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى. القاهرة، ١٣٢٤ هـ.
السجستاني، ابو سليمان، صوان الحكمة، طهران، ١٩٧٤
السهلجي، ابو علي، مناقب البسطامي (راجع بدوي، شطحات الصوفية).
الشهرزوري، شمس الدين، نزهة الارواح وروضة الافراح. مخطوط فاتح، رقم ٤٥١٦.
الشهرستاني، محمد، الملل والنحل. القاهرة، ١٩٦٨.
نهاية الاقدام. لندن، ١٩٣٤.
الشيرازي، صدر الدين، الاسفار الاربعة. طهران، ١٨٦٥.
رسائل أخوند ملاصدرا. طهران، ١٣٠٢ هـ.
كتاب المشاعر. باريس، ١٩٦٤.
صاعد بن صاعد الاندلسي، طبقات الامم. بيروت، ١٩١٢.
الطوسي، نصير الدين، شرح الاشارات والتنبيهات. القاهرة، ١٩٦٠.
عبد الجبار، القاضي أبو الحسن، المغني في أبواب التوحيد والعدل. القاهرة، ١٩٦١ ـ ٦٥.
عبد الرازق، علي، الاسلام واصول الحكم. القاهرة، ١٩٢٥.
عبده، محمد، الاسلام دين العلم والمدنية. القاهرة، ١٩٦٤.
رسالة التوحيد. القاهرة، ١٩٦٣.
العقاد، عباس محمود، حقائق الاسلام واباطيل خصومه. القاهرة، ١٩٦٢.
الغزالي، محمد، احياء علوم الدين. القاهرة، ١٣٤٨ هـ.
الاقتصاد في الاعتقاد. القاهرة، ل. ت.
تهافت الفلاسفة. بيروت، ١٩٢٧.
فضائح الباطنية. القاهرة، ١٩٦٤.
مشكاة الانوار. القاهرة، ١٩٦٤.
معيار العلم. القاهرة، ١٩٦٤.
مقاصد الفلاسفة، القاهرة، ١٣٣١ هـ.

الغزالي، محمد، المنقذ من الضلال. بيروت، ١٩٥٩.
الفارابي، ابو نصر، احصاء العلوم. القاهرة، ١٩٤٩.
الالفاظ المستعملة في المنطق. بيروت، ١٩٦٨.
تحصيل السعادة (في مجموع رسائل)
الجمع بين رأيي الحكيمين. بيروت، ١٩٦٠.
رسالة في العقل، بيروت، ١٩٣٨.
السياسات المدنية. بيروت، ١٩٧١.
شرح كتاب العبارة. بيروت، ١٩٦٠.
فلسفة ارسطوطاليس. بيروت، ١٩٦١.
فصول منتزعة، بيروت، ١٩٧١.
في اثبات المفارقات. حيدر اباد، ١٣٤٥ هـ.
كتاب الحروف. بيروت، ١٩٦٩.
مجموع رسائل. القاهرة، ١٩٠٧.
المدينة الفاضلة. بيروت، ١٩٥٩.
الملة الفاضلة. بيروت، ١٩٦٨.
فخري، ماجد، ابن رشد، فيلسوف قرطبة. بيروت، ١٩٦٠.
دراسات في الفكر العربي. بيروت، ١٩٧٠ و ١٩٧٧.
رسائل ابن باجه الالهية. بيروت، ١٩٦٨.
الفكر الأخلاقي العربي. بيروت، ١٩٧٨ و ١٩٧٩.
القشيري، عبد الكريم، الرسالة القشيرية. القاهرة. ١٣٣٠ هـ.
القفطي، علي، تاريخ الحكماء. ليبسك، ١٩٠٣.
الكندي، ابو يعقوب اسحاق، رسائل الكندي الفلسفية. القاهرة، ١٩٥٠.
لطف الله خان، جمال الدين الاسدابادي الافغاني. القاهرة، ١٩٥٧.
المراكشي، عبد الواحد، المعجب في اخبار المغرب. ليدن، ١٨٨١.
المسعودي، ابو الحسن، التنبيه والاشراف. ليدن، ١٨٩٣.
مروج الذهب. باريس، ١٨٦١ - ٧٧.
مسكويه، ابو علي، تهذيب الاخلاق. . بيروت، ١٩٧٧.
الحكمة الخالدة (جاويدان خرد). القاهرة، ١٩٥٢.
الفوز الاصغر. بيروت، ١٣١٩ هـ.
الملطي، محمد، التنبيه والرد. القاهرة، ١٩٤٩.
نجيب محمود، زكي، فلسفة وفن. القاهرة، ١٩٦٣.
نحو فلسفة علمية. القاهرة، ١٩٥٨.
نللينو، كارل، تاريخ الفلك عند العرب. روما، ١٩١١.
النوبختي، الحسن بن موسى، فرق الشيعة. اسطمبول، ١٩٣١.
النيسابوري، ابو رشيد، كتاب المسائل. ليدن، ١٩٠٢.

ب . المراجع الأجنبية

Abdel-Kader, A. H. *The Life , Personality and Writings of al-Junayd.* London, 1962.

Adams, Charl.es C. *Islam and Modernism in Egypt.* London, 1938.

Affifi, A. E. *The Mystical Philosophy of Ibnul'l-Arabi.* Cambridge, 1938.

Afnan, Soheil M. Avicenna: *His Life and Works.* London, 1958.

Anawati, G.C. *Essai de bibliographie Avicennième.* Cairo, 1950

Anawati, and L. Gardet. *Introduction à la Théologie musulmane.* Paris, 1948.

Mystique musulmane. Paris, 1961.

«Prologomènes à une nouvelle édition du *De Causis Arabe,» Mélanges louis Massignon.* Institut Français de Damas, 1956, pp. 75 ff.

Aquinas, Thomas. *Liber de Causis, in Opuscula Omnia.* Paris, 1929.

Arnold, T.W. (ed.). Al-Mu'tazilah, from Ibn al-Murtada,Kitab al-Munya *wa'l-Amal.* Leipzig, 1903.

Asin Palacios, M. *Ibn Masarra y su escuela.* Madrid, 1949.

Awa, Adèl. *L'esprit critique des Frères de la Pureté.* Beirut, 1948.

Bacon, Roger. *Opus Majus.* London, 1900.

Baumstark, A. *Die Christlichen Literaturen des Orientes.* Leipzig, 1911.

Geschichte der Syrischen Literateur. Bonn, 1922.

Browne, E. G. *Literary History of Persia.* Cambridge, 1924.

Brunschvig, R., and G. E. von Grunebaum. *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam.* Paris, 1957.

Corbin, H. *Avicenne et le récit visionnaire.* Paris and Tehran, 1954.

Histoire de la Philosophie Islamique. Paris, 1964.

Cruz Hernandez, M. *Filosofia hispano-musulmana.* Madrid, 1957.

De Boer, T.J. *Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart,* 1901 (English translation by E.R. Jones. London 1903).

Duhem, P. *Le système du monde*. Paris, 1953-59.

Dunlop, D. M. «The Translations of al-Bitriq and Yahia (Yuhanna) b. al-Bitiq», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1959, pp. 140 ff.

Duval, p. *Histoire d'Edesse*. Paris, 1892.

La Littérature Syriaque. Paris, 1899.

Fakhry, M. *Islamic Occasionalism*. London, 1958.

A History of Islamic Philosophy, London and N. Y., 1970

«A Tenth-Century Arabic Interpretation of Plato's Cosmology,» *Journal of the Hisory of Philosophy*, IV (1968), 15-22.

«The Classical Islamic Arguments for the Existence of God,» *Muslim World*, XLVII (1957), 139 ff.

Furlani, G. «Avicenne e il Cogito, ergo sum di Cartesio,» *Islamica*, III (1927) pp. 53-72.

Gabrieli, F. *Alfarabius compendium legum Platonis*. London, 1952.

Gauthier, L. *Ibn Rochd (Averroes)*. Paris, 1948.

Ibn Thofail, Sa vie, ses œuvres. Paris, 1909.

Georr, Kh. *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes. Beirut*, 1948.

Gibb, H. A. R. *Modern Trends in Islam*. Chicago, 1945.

Gilson, E. «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, IV (1929), pp. 5-107.

Gohlman, W. E., *Life of Ibn Sina*, New York, 1974.

Goichon, A.M. *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*. Paris, 1937.

Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne). Paris, 1938.

La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiéale. Paris, 1944.

Goldziher, I. *Le dogme et la loi de l'Islam*. Paris, 1930.

Guil'aume, A. *The Traditions of Islam*. Oxford, 1924.

Henning, W. B. «Eine Arabische Version Mittel-Persischen Weisheitschriften, (1956), pp. 73-77.

Henry, P., and H.R. Schweyzer. *Plotini Opera*. Paris and Brussels, 1959.

Hitti, Ph. *History of the Arabs*, London, 1953.

Hourani, G. *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. London, 1961.

Jabre, F. «La biographie et l'œuvre de Ghazali considérées à la lumière des Tabaqat de Subki,» *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 1954 ,pp. 83 f.

Jeffery, A. *Materials for the History of the Text of the Qur'an* Leyden, 1937

Jourdain, A. *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*, Paris 1819.

Kraus, P. *Epître de Beruni*, Paris, 1936.

Jabir ibn Hayyan. Cairo, 1942-43.

(ed.). Al-Razi, *Opera Philosophica*. Cairo, 1939.

«Plotin chez les Arabes,» *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, Vol. 23 (1941), p. 267.

Laoust, H. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de T. D. Ahmad b. Taimiya*. Cairo, 1939.

McCarthy, R. J. «Al-Kindi's Treatise on the Intellect,» *Islamic Studies*, III (June 1964), 119 f.

Madkour, I. *L'organon d'Aristote dans le monde arabe*. Paris, 1934.

La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane. Paris, 1934.

Mahdi, M. (trans). *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle.* Glencoe, 1962.
Ibn Khaldun's Philosophy of History. London, 1957.
Maimonides, M. *Guide des égarés.* Paris 1856-66.
Marmura, M. «Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls,» *Mediaeval .Studies,* XXII (1960), 232 ff.
Massignon, L. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane.* Paris, 1922.
Massignon, *La passion d'al-Hallaj.* Paris, 1922.
Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique. Paris 1929.
Mehren, A. F. Traités mystiques d'Avicenne. Leyden, 1889-91.
Migne. *Patrologia Graeca. XCIV,* Col. 1589 f.
Munk, S. *Mélanges de philosophie juive et arabe.* Paris 1859.
Nasr, S. H. *Three Muslim Sages.* Cambridge, Mass., 1964.
Nicholson, R. *Mystics of Islam.* London, 1914.
Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921.
O'Leary, De Lacy. *Arabic Thought and Its Place in History.* London, 1922.
Patton, W. M. *Ahmad b. Hanbal and the Mihna.* Leyden, 1897.
Périer, A. *Petits traités apologétiques de Yahia ben 'Adi.* Paris, 1920.
Yahia b.'Adi Paris, 1920.
Pines, S. *Beitraege zur Islamischen Atomenhre.* Berlin, 1936.
«Un texte inconnu d'Aristote en version arabe,» *Archives d'histoire doctrinale st littéraire du moyen âge, 1956, pp. 5-43.*
Plotinus .*Opera,* Paris and Brussels, 1959.
Quadri, G. *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale.* Paris, 1947.
Radhakrishnan, *S. History of Philosophy, Eastern and Western.* London, 1952.
Rahman, F. *Avicenna's Psychology.* London, 1952.
Rénan, E. *Averroês et l'averroîsme.* Paris, 1882.
De philosophia peripatetica apud Syros, Paris, 1852.
Rescher, N. «Al-Kindi's Sketch of Aritotle's Organon,» *The New Scholasticism,* January 1963, pp. 44 ff.
The Development of Arabic Logic. Pittsburgh, 1964.
Rosenthal, F. *Ahmad b. at-Tayyib as-Sarahsi.* New Haven, 1943.
The Muqaddimah of Ibn Khaldun. London, 1958.
«As- Shaykh al-Yunani and the Arabic Plotinus Source,» *Orientalia,* Vol. 21 (1952), pp. 461-529; Vol. 24 (1955), pp. 42-66.
and R. Walzer (see Walzer).
Ross, W. D. ***Aristotle.*** London, 1956.
Select Fragments. Oxford, 1952.
Ruska, J. *Arabischen Alchemisten.* Heidelberg, 1924.
Sachau, E. (ed.). *Indica.* London, 1887.
Salman, D.«Algazel et les Latins,» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1935-36,* pp. 103-27.
Sarton, G. ***History** of science.* Cambridge, Mass., 1959.
Smith, M. *Studies in Early Mysticism in the Near Middle East.* London, 1931.
· Wilfred C. *Modern Islam in India.* London, 1946.
Spies, O., and S. Khatak. *Three Treatises on Mysticism.* Stuttgard, 1935.

Steinschneider, M. *Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen.* Graz, 1960.
Al-Suhrawardi, Sh. D. *Œuvres philosophiques et mystiques.* Tehran and Paris 1952.
Opera Metaphysica et Mystica. Istanbul, 1945.
Tomiche, N. (see Ibn Hazm). (ed.and trans.). *Epître morate* Beirut, 1961.
Van den Bergh, S. (trans). *Averroe's Tahafut al-Tahafut. (The Incoherence of the Incoherence).* London, 1954.
Van Riet, Simone. «Joie et bonheur dans la traité d'al-Kindi sur l'art de combattre la tristesse,» *Revue philosophique de Louvain,* Vol. 61 (1963)., pp. 1323.
Walzer, R. *Greek into Arabic.* Oxford, 1962.
and P. Kraus. *Galeni compendium Timaei Platonis.* London, 1951.
and F. Rosenthal. *Alfarabius de Platonis philosophia.* London, 1953.
Watt, W. M. *Free Will and Predestination in Early Islam.* London, 1948.
Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh, 1962.
Wensinck, A. J. *The Muslim Creed.* Cambridge, 1932.
La pensée de Ghazzali. Paris, 1940.
Wolfson, Harry A. «Revised Plan for Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristolelem,» *Specuium,* XXXVIII (Jan. 1963), 90 f.
Wright, W. *History of Syriac Literature.* London, 1894.
Yahia, O. *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi.* Damascus, 1964.
Zaehner, R. C. *Hindu and Muslin Mysticism.* London, 1960.
Zeller, E. *Outlines of the History of Greek Philosophy.*New York, 1931.
Zurayk, C. K. (trans.). *Miskawayh, the Refinement of Character.* Beirut, 1966.

حسن أبو يوسف اللويثي

فهرس الاعلام

(باستثناء اسم الجلالة والنبي محمد والمسيح)

ح = في الحاشية

أ

آدم ١٣٥ ، ١٣٦

ابراهيم (النبي) ١٣٥ ، ١٣٦

ابن أبي أصيبعة ، أحمد ٤٨ ح ، ١١٦ ح

ابن أبي دؤاد ، أحمد ٢٨

ابن أبي الدنيا ، عبد الله ١٠٨

ابن اسحاق ، حنين ١٠ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٦ ، ١٧ ،

ابن الإمام ، ابو الحسن علي ١١٦

ابن أنس ، مالك ٩٤ ، ٩٥

ابن باجة ، أبو بكر محمد ٦٠ ، ٦١ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١٢٩

ابن برد ، بشّار ١٥

ابن البطريق ، يحيى ١٢ ، ١٦ ، ١٧ ،

ابن البغنوش ، ابو عثمان ١١٦

ابن بكر الشبلي ١١٠

ابن تيمية ، تقي الدين ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٥٨

ابن الجلاب ١١٦

ابن الحافي ، بشر ١٠٨

ابن حجر العسقلاني ٢٢ ح
ابن حرب ، جعفر ٢٨
ابن حزم ، أبو محمد علي ١١٦ ، ١٣٩
ابن حنبل ، أحمد ٢٦ ، ٢٧ ، ٩٣ ، ٩٤
ابن حنين ، اسحاق ١٢ ، ١٣ ، ١٦ ، ١٧ ، ٣٧ ح
ابن حيلان ، يوحنا ٤٧ ، ٤٨
ابن خلدون ، عبد الرحمن ٣٦ ح ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٥٢
ابن خلف ، اسحاق ١٥
ابن خلكان ، أحمد ٩٤ ح ، ١١٠ ح
ابن الخمّار ، الحسن بن سوار ١٣ ، ١٧
ابن الراوندي ، ابو الحسين أحمد ٣٩ ، ٤٠ ح ، ١٥٠
ابن رشد ، أبو الوليد ٣٧ ، ٧٣ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٢ ، ١٤٨
ابن زرعة ، ابو علي ١٣ ، ١٧ ، ٨٥
ابن زرعة ، عيسى ١٧
ابن زهر ١٢١
ابن سيده ١١٦
ابن سينا ، أبو علي الحسين ٩ ، ١٣ ، ١٦ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٩٧ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٢ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٨ ، ١٥٤ ، ١٦٣ ،
ابن طفيل ، أبو بكر ١١٦ ، ١١٨ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٩
ابن العارف ١١٢
ابن عدي ، يحيى ١٣ ، ١٦ ، ١٧ ، ٨٥ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١
ابن العربي (المؤرخ) ١١ ح

ابن عربي ، محيي الدين ١١٠ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١٣٦ ، ١٣٧
ابن عطاء ، واصل ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ١٥٣
ابن العوفي ، زياد ٧٨
ابن عيسى ، علي (الوزير) ١١٠
ابن فتحون ، أبو عثمان سعيد ١١٦
ابن الفرات ، علي (الوزير) ١١٠
ابن قتيّبة ٨ ، ٢٢ ح
ابن قيم الجوزية ١٣٩
ابن القناري ١١٦
ابن المرزبان ، بهمنيار ٦١ ، ٦٤ ،
ابن مسرة ، محمد بن عبد الله ١١٢ ، ١١٦
ابن المقفع ، عبد الله ١١ ، ١٥
ابن المقفع ، محمّد ١١
ابن منصور (سلطان بخارى) ٦١ ، ٦٢
ابن النباش ، عبد الله (البجائي) ١١٦
ابن النديم ، محمد ١٢ ، ١٤ ، ١٥ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٢ ح ، ٣٣ ح ، ٣٦ ح
ابو بشر ، متى بن يونس ١٣ ، ١٧ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٨٥ ، ٨٩
ابو بكر الصديق ٢٠
ابو جعفر المنصور ١١ ، ١٢ ، ١٤
ابو العباس الناشيء ١٥ ،
ابو عثمان الدمشقي ١٣ ، ١٧ ، ١٨
ابو عيسى الوراق ١٥
ابو هاشم (ابن الجبائي) ٢٧ ، ٩٤
ابو الهذيل العلاّف ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧
ابو يعقوب يوسف (الخليفة) ١١٨ ، ١٢١
ابيقورس ١٥ ، ٤٥ ، ١٤٩ ، ١٥٠
اثناسيوس البلدي ١٠
الاحسائي ، أحمد زين الدين ١٣٨
أحمد خان ١٤٩
اخنوخ (راجع هرمس) ١٣٣
اخوان الصفا ٦٣ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ح ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ح ، ٩٣ ، ١١٦

ادريس (النبي) (راجع هرمس) ١٣٣
ارسطو : ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٥ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ح ، ٥١ ، ٥٢ ح ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٣ ، ٦٥ ح ، ٦٦ ح ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٢ ح ، ٧٦ ، ٧٩ ، ٨٢ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٧ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٣ ، ١١٣ ، ١١٧ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٤ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ح ، ١٣٢ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٤٢ ، ١٥٤
أرملة فخر الدولة علي ٦٢
الأسادابادي ، جمال الدين ١٤٧ ح
اسحاق ، أديب ١٤٨
اسطات ١٧
الاسفرايني ٩٨
اسقلبيوس ١٣٣
الاسكافي ، ابو جعفر ٢٨
الاسكندر (الافروديسي) ١٨ ، ٣٧ ، ١١٧
الاسكندر (المقدوني) ٩
اسماعيل (الامام السابع) ٢١ ح
اسماعيل « الزاهد » ٦١
اسماعيل (الشاه) ١٣٥
الاسماعيلي ، ابو القاسم ٩٨
الاسواري ، يونس ١٢ ، ٢٧
الاشعري ، ابو الحسن ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧
الاصفهاني ، أبو الفرج ٨
الأصم ، ابو بكر ٢٧
الأعسم ، عبد الأمير ٤٠ ح
اغاديمون (اغاثاديمون) ١٣٣
اغسطس (الامبراطور) ٤٨
اغسطين بربارة (المترجم) ١٧
اغسطينوس ٩
الأفغاني ، جمال الدين ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٨ ، ١٥٩
أفلاطون ١٢ ، ١٣ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ح ، ٤٠ ، ٤١ ،

٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٩ ، ٦٨ ، ٨٣ ح ، ١٢١ ،
١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٤٢ ، ١٥٤ ،
أفلوطين (الشيخ اليوناني) ٩ ، ١٣ ، ١٨ ، ٢٥ ، ٣٣ ، ٣٦ ، ٥٢ ، ٦٨ ، ٨٢ ، ١١٤ ،
١٣٦
اقبال ، محمد ١٥٩
اقليدس : ١١ ، ١٣ ، ٦١
المبيودورس ١٨
اناكساغوراس ٦٦
انبدقليس (امبدقليس الايطالي) ١١٦ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ح ، ١٣٦ ، ١٣٧
اندرونيقوس ٤٨
أنسلم (القديس) ٥٠
الأنصاري ، مرتضى ١٤٧
انو شروان (كسرى) ١٠ ، ١٥
أهرن (الكاهن اليعقوبي) ١١
أوشهنج (الملك) ١٥
اوريجبنوس ٩
ايا مبليخوس ٣٠ ، ٧٧
الايرانشهري ، ابو العباس ١٤ ، ١٥

ب

باسكال ٨٢ ، ٨٣
الباقلاني ، أبو بكر ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨
بختيشوع (الأسرة) ١٠
بدوي ، عبد الرحمن ٣٧ ح ، ٦٣ ح ، ١٠٨ ح ، ١٠٩ ح ، ١١٧ ح ،
١٦١
البرامكة (الأسرة) ١٥
براهما غوبتا ١٤
بردجردي ، محمد مهدي ١٣٨
برقلس ١٤ ، ١٨
برقوق ، الملك الظاهر (المملوكي) ١٣١ ، ١٤١
بزرجمهر ١٥ ، ١٣٢ ، ١٣٣
البسستي (المقدسي) ، ابو سليمان ٧٧ ، ٧٨
البسطامي ، ابو يزيد ١٠٩ ، ١١١ ، ١١٩ ح ، ١٣٣

بشر بن المعتمر ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧

البصري ، الحسن ٢١ ، ٢٢ ، ١٠٧ ، ١٥٣

بطليموس البطريق ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ٨٤

البغدادي ، عبد القاهر ٩٦ ، ٩٧

البلخي ، ابو القاسم ٢٨

بلوطارخس ١٣

بهمن (الملك) ١٥

البهي ، محمد ١٥٩ ، ١٦٠

بوزيدونيوس الأفامي ٧٩ ح

بيدبا (الحكيم) ١٥

البيروني ، ابو الريحان ١٤

البيهقي ، ابو بكر ٦٣ ح ، ٧٨ ح ، ٨٤

ت

تذاري ١٧

الترمذي ، ابو عبد الله محمد ١١٢

التستري ، سهل بن عبد الله ١١٠

التوحيدي ، أبو حيان ٧٨ ح ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٩٣

تيمورلنك (السلطان المغولي) ١٤١

ث

ثابت بن قرّة (الحرّاني) ١٣

ثامسطيوس ١٨

ثاوفرسطس ١٨

ثمامة بن الأشرس ٢٨

ثيودور ابو قرة ٢٢

ثيادورس ١٧

ج

الجاحظ ، عمرو بن بحر ٨ ، ٢٧

جالينوس ١٢ ، ١٦ ، ٤٣ ، ٤٤ ح ، ٨٩ ، ١٤٣

جاماسف ١٣٢ ، ١٣٣

جاورجيوس (اسقف العرب) ١٠

الجبائي ، ابو علي ٢٧ ، ٩٤

جبرائيل بن بختيشوع ١٠

جبريل (الملاك) ١٣٤
جعفر بن مبشر ٢٨
جعفر الصادق ٢١ ح
جنكيز خان ١٥٠
الجنيد ، ابو القاسم ١٠٨ ، ١١٠ ، ١١١
جهم بن صفوان ٢٣ ، ٢٤
الجوزجاني ، ابو عبيد ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣
الجويني ، ابو المعالي ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩

ح

حامد (الوزير) ١١٠
حبشي ، رينه ١٦١ ، ١٦٢
حبيش الأعسم ١٢
الحجاج بن مطر ١٢
الحداد ، ابو حفص ١٠٨
حسين ، طه ١٥٩
الحكم الثاني (المستنصر) ١١٥
الحلاج ، الحسين ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٣ ، ١١٩ ح ، ١٣٣
حمد (ابن الحلاج) ١١٠ ، ١١٩ ، ١٣٣

خ

خالد ، خالد محمد ١٦٠
خالد بن يزيد (الامير) ١١
الخيّاط ، ابو الحسين ٢٨ ، ٣٩ ح

د

داروين ، ١٤٩
درويش الشيخ ١٥١ ، ١٥٢
الدمشقي ، أبو عثمان ١٣ ، ١٧ ، ١٨
الدمشقي ، يوحنا ٢٢
الدواني ، جلال الدين ٨٧ ، ١٣٦
ديكارت ، رينه ٥٠
ديمقريطس ١٥ ، ٤١ ، ٦٦ ، ٩٧ ، ١٤٩
ديوجينيس لايرتيوس ٤٥ ح

ر

رابعة العدوية ١٠٧ ، ١٠٨

الراذكاني ٩٨

الرازي ، ابو بكر ١٤ ، ١٦ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٩٧ ،

الرازي ، ابو حاتم ٤٢

الرازي ، فخر الدين ٦١ ، ٦٤ ، ٩٨ ، ١٣٨ ، ١٤٠

رضا ، محمد رشيد ١٤٧ ح ، ١٤٨ ح ، ١٥١ ح ، ١٥٢ ، ١٥٨ ، ١٥٩

روسو ، جان جاك ١٥٠

رينان ، أرنست ١٤٨

ز

زرادشت ١٣٣

الزنجاني ، ابو الحسن ٧٨

س

سبزواري ، ملاّ هادي ١٣٨

السجستاني ، أبو سليمان ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٩٣ ، ١٣٦

السرخسي ، احمد بن الطيِّب ٤٠

سيريانوس (سوريانوس) ١٨

سقراط ٣٨ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٧٨ ، ١٣٥ ، ١٣٦

السقطي ، ابو الحسن سري ١٠٨

سلم (صاحب بيت الحكمة في بغداد) ١٢

سليمان (الحكيم) ١٣٥

سنبلقيوس (سمبلقيوس) ١٨

السندي ، ابو علي ١٠٩

السهروردي ، شهاب الدين ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧

سوسن ٢٢

سويرس سيبوخت ١٠

سيبويه ١٦

السيرافي أبو عبد الله ٤٩ ، ٨٥

سيف الدولة (الامير الحمداني) ٤٧

ش

الشافعي (الامام) ٢١

الشحام ، ابو يعقوب ٢٧

شستري ، نعمة الله ١٣٨

شمس الدولة (الامير) ٦٢

الشهرزوري (شمس الدين ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٦ ، ١٣٨

الشهرستاني ، محمد ٢٠ ، ٢٣ ح ، ٢٤ ، ٦١، ٩٥ ح ، ٩٨

شيث (ابن آدم) (النبي) ١٣٦

الشيرازي ، ابراهيم ١٣٨

الشيرازي ، احمد ١٣٨

الشيرازي ، صدر الدين (ملّا صدرا) ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٤٧ ، ١٦٣

شيشرون ٣٠

ص

صاعَد ، ابن صاعد (الاندلسي) ١١٥ ، ١١٦

صالح قبة ٣٩

الصالحي ، ابو الحسين ٣٩ ح

ط

طاليس (الملطي) ١٣٥ ، ١٣٧

الطبري ، محمد ١٢٢

الطوسي ، نصير الدين ٦١ ، ٦٤ ، ٨٧ ، ١٣٧

ع

العاملي ، بهاء الدين ١٣٥

عباد بن سليمان ٢٧

عباس (شاه) ١٣٥

عبد الحميد (السلطان) ١٤٨

عبد الجبار ، القاضي ابو الحسن ٢٨

عبد الرازق ، علي ١٦٠

عبد الرحمن بن اسماعيل (الاقليدي) ١١٦

عبد الرحمن الداخل ١١٥

عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ١٠ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٨ ،

عبد الملك بن مروان (الخليفة) ٢١ ، ٢٢
عبده ، محمد ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩
عثمان بن عثمان ١٩
عرابي (باشا) ، أحمد ١٤٨
عضد الدولة (السلطان البويهي) ٨٦
العقاد ، عباس محمود ، ١٦٠
علاء الدولة (أمير أصفهان) ٦٢
علي بن ابي طالب ١٩ ، ٢٠ ، ١٣٦
عمرو بن عبيد ٢١ ، ٢٧
عيسى بن ابي زرعة ١٧
عيسى بن يحيى ١٢ ، ١٦ ، ١٧

غ

الغزالي ، أبو حامد ١٦ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ح ، ١١٩ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٣٧ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٥ ، ١٥٤ ، ١٥٥
غيلان الدمشقي ٢١ ، ٢٢

ف

الفارابي ، ابو نصر ٩ ، ١٣ ، ١٤ ، ٣٧ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٤ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ٩١ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١١٣ ، ١١٧ ، ١٢٢ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ، ١٤٣ ، ١٦٣
الفارمذي ٩٨
فأذرباذ ١٥
فرشاوسترا ١٣٢
فرفوريوس الصوري ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٣ ، ١٨ ، ٤٨ ، ٩١ ، ١٢١
فخر الملك (السلطان) ٩٩
فخري ، ماجد ٢٢ ح ، ٣٨ ح ، ١١٧ ح ، ١٢٢ ح ، ١٣٥ ح ، ١٣٦ ح
فندرسكي ، ميرابي القاسم ١٣٥

الفوطي ، هشام ٢٧
فولتير ١٥٠
فيثاغوراس ٧٨ ، ٨٠ ، ٨٢ ، ١٣٢ ، ١٣٤ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ،

ق

قسطا بن لوقا ١٣ ، ١٧
قطب ، سيد ١٥٩
القفطي ١١ ح ، ٦٣ خ ، ٧٨ ح
القلانسي ٩٨
قنواتي ، جورج ١٦٣

ك

الكاتب ، ابراهيم بن عبد الله ١٧
كاشاني ، محسن فيض ١٣٨
كرم ، يوسف ١٦٣
الكرماني ، ابو الحكم عمرو ٧٨ ، ١١٦
الكعبي ، ابو قاسم ٢٦
كليوباطرا ٤٨
الكندي ، ابو يوسف يعقوب ٩ ، ١٣ ، ١٤ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٤ ، ٦٢ ، ٧١ ، ٧٣ ، ٧٩ ، ٨٣ ح ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٩٧ ، ١٢٠ ، ١٢٢ ، ١٤٣ ، ١٦٣

ل

لحجي ، فياض عبد الرزاق ١٣٨
لطف الله خان ١٤٧ ح ، ١٤٨ م

م

متى بن يونس (راجع : ابو بشر)
ماسرجويه ١١
المأمون ١٠ ، ١٢ ، ١٦ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٩٣ ، ٩٤
ما شاء الله (الفلكي) ١٢
المتوكل (الخليفة) ٢٧ ، ٢٩ ، ٩٣
مجد الدولة (الامير) ٦٢
المجريطي ، أبو مسلمة بن أحمد ٧٨ ، ١١٦
مجلسي ، محمد باقر ١٣٨

المحاسبي ، ابو عبد الله ١٠٨
محمد بن ابراهيم (الفزاري) ١٢ ، ١٤
محمد بن الحسن (الامام المنتظر) ٢١ ح ، ١٣٦
محمد بن عبد الرحمن ١١٥
مدكور ، ابراهيم ١٦٣
المراكشي ١١٨ ح
المردار ، ابو موسى ٢٨
مروان بن الحكم (الخليفة) ١١
المستنصر (الحكم الثاني) ١١٥
المسعودي ، ابو الحسن ١١ ح ، ١٤٣
مسكويه ، ابو علي بن محمد ١٥ ، ٤٣ ح ، ٧٨ ح ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ١٢٤
معاوية بن ابي سفيان (الخليفة) ١٩
معبد الجهني ٢١ ، ٢٢
المعتصم (الخليفة) ٢٧ ، ٢٩ ، ٩٤
المعتضد (الخليفة) ٤٠
المعرِّي ، ابو العلاء ١٥٠
معروف الكرخي ١٠٨
معمر بن عبَّاد ٢٥ ، ٢٧
المقدسي ، ابو سليمان البستي
ملكشاه (السلطان السلجوقي) ٩٨ ، ٩٩
المكِّي ، ابو عبد الله ١١٠
المنصور (الخليفة العباسي) (راجع ابو جعفر)
المهرني ، ميخائيل بن يحي ٦٤
ميرداماد ١٣٥

ن

نابوليون ١٥٠
الناتلي (النائلي) ابو عبد الله ٦١
نجيب محمود ، زكي ١٦٢ ، ١٦٣ ح
نظام الملك (الوزير) ٩٨ ، ٩٩
النظام ، ابراهيم ١٥ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٩
النهرجوري ، ابو أحمد (المهرجاني) ٧٨

النوبختي ، ابو سهل ١٢
نيقولاوس الدمشقي ٥٠ ح
نيقوماخوس (الجرشي) ٧٧ ، ٨٠

هـ

هارون الرشيد (الخليفة) ١٢ ، ١٤
هانوتو ، غبريل ١٥٧ ، ١٥٨
هرمس (والد الحكماء) ٨٢ ، ١٣٣ ، ١٣٧
هشام بن عبد الملك ٢٢
هشام الثاني ١١٥ ، ١١٦
هيديغير ، مارتن ١٦١

و

الواثق (الخليفة) ٢٧ ، ٢٩ ، ٩٤
الواسطي ، ١١٢

ي

يحي البرمكي ١٤
يحي النحوي (فيلوبونس) ١٨
يعقوب الرهاوي ١٠
يوحنا بن ماسويه ١٠ ، ١٢

الفلسفة العربية

الفلسفة العربية حصيلة تفاعل بين عوامل فكريّة وثقافية شتّى. العامل الأول هو العامل الديني، المرتبط بالنص القرآني وضرورة تدبّره على الوجه الصحيح. فالآيات القرآنية، (كما جاء في سورة آل عمران (٥ - ٦)) تنقسم الى «آيات محكمات» و «أخر متشابهات»، فكان لا بدّ من تأويلها بحسب قواعد اللغة العربية من جهة، ومعطيات الحديث والسيرة النبوية، من جهة ثانية، وأحكام الحسّ السليم وبدائه العقول، من جهة ثالثة. وهو ما أدرك فحواه أوائل الفقهاء والمفسّرين، ناهيك بعلماء الكلام والفلاسفة فيما بعد. وقد ارتبط بهذا التأويل الذي لم يكن مفرّ منه اقرار بضرورة الفصل بين الظاهر والباطن، أو المدلول الحرفي الذي تمسّك به فريق من الفقهاء، عرفوا بأهل الظاهر وأهل الحديث، والمدلول الباطن الذي أخذ به فريق آخر، عرفوا بأهل الرأي أو الاجتهاد. ويدخل في عدادهم في الحقبة اللاحقة علماء الكلام، لا سيّما المعتزلة منهم، وفقهاء الشيعة، من امامية واسماعيلية، وجمهرة الفلاسفة، الذين تأثروا بالمنطق والفلسفة اليونانيّين.

١٨ ل.ل.